IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP 1/2011_Themenschwerpunkt „Subjekt und Objekt“

Erscheinungsdatum: 15.Juni 2011

Inhaltsverzeichnis

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Editorial zum Themenschwerpunkt „Subjekt und Objekt“
Joachim Heil, Wolfgang Eirund

Mit der nunmehr vierten Ausgabe der IZPP präsentiert sich die Zeitschrift in ihrem Anspruch als internationales wissenschaftliches Online-Journal: Nachdem sich dies bereits in der dritten Ausgabe mit Beiträgen aus Deutschland, der Schweiz und Österreich andeutete, weisen einzelne Beiträge des vorliegenden Heftes nun auch über den deutschsprachigen Raum hinaus.

Um dabei auch dem fächerübergreifenden Ansatz der IZPP gerecht zu werden, sollte mit dem Themenschwerpunkt „Subjekt und Objekt“ sehr bewusst ein Rahmen gesetzt werden, durch den sich Autoren aus sehr unterschiedlichen Disziplinen zur Einsendung ihrer Beiträge veranlasst fühlen sollten. Wir freuen uns sehr, dass dies mit der vorliegenden vierten Ausgabe der Zeitschrift einmal mehr gelungen ist.

Die Frage nach „Subjekt und Objekt“ ist ja spätestens mit der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erfassung der physiologischen Grundlagen psychischen Erlebens in der modernen Hirnforschung wieder vermehrt in den Vordergrund philosophischer, psychotherapeutischer, aber eben auch interdisziplinärer und öffentlicher Debatten gerückt: Gibt es den Menschen als „Subjekt“ mit der damit verbundenen Vorstellung eines persönlichen „Innenlebens“, mit seinem je eigenen Weltbild und Glaubensinhalt sowie mit der Vorstellung eines freien Willens überhaupt?

Über diese Fragestellung hinaus lässt sich in den westlich geprägten Gesellschaften eine Tendenz zur Erfassung und Auswertung „objektiver“ Daten feststellen, die den Alltag nicht mehr nur im Beruf, sondern auch im Privatleben prägt: War noch bis vor zwei Jahrzehnten die umfassende Sammlung von Persönlichkeitsdaten Anlass zu größeren politischen Auseinandersetzungen, so werden private Daten heute von den Nutzern moderner Kommunikationsmedien freiwillig und umfassend abgegeben in der Hoffnung, mit diesen technischen Möglichkeiten wesentliche Lebensinhalte bis hin zur eigenen Freizeit besser organisieren zu können oder sogar organisieren zu lassen.

Parallel dazu werden im beruflichen Kontext die formalen Tätigkeitsprozesse der einzelnen Mitarbeiter zunehmend „objektiv“ erfasst und im Dienst einer erwünschten Qualitätssicherung verfügbar und vergleichbar gemacht, während die Arbeitsinhalte sich zunehmend an aus empirischen Studien abgeleiteten, also „objektiv nützlichen“ Leitlinien auszurichten haben. Welchen Anspruch darf der Einzelne noch auf seine eigenen, eben subjektiven, also unüberprüfbaren Überzeugungen erheben? Sind diese nicht alle nur Produkte des Einflusses einer erforschbaren und messbaren Umwelt auf das ebenso erforschbare Gehirn, also Ergebnisse eines objektiv zu erfassenden Prozesses?

Für **Boris Zizek** gilt es dabei aus erziehungswissenschaftlicher Sicht zunächst einmal zu klären, weshalb solche Fragen, wie etwa ob es wirklich subjektive Anteile an der Lebensgestaltung gibt, uns überhaupt beschäftigen. Subjektivität erweist sich für Zizek als die humanspezifische Fähigkeit der Beantwortung krisenhafter

Situationen, die dem modernen Subjekt in zunehmendem Maße abverlangt wird. Um zeigen zu können, wie sich Subjektivität erst in der Moderne überhaupt zu einem identitätsrelevanten, anerkannten Zuwendungsgegenstand entwickelt hat, bedarf es für Zizek einerseits einer systematischen Klärung des Begriffs der Subjektivität und andererseits einer Rekonstruktion der kulturhistorischen Entwicklungsgeschichte des Subjekts.

Die Infragestellung der Aufteilung zwischen Subjekt und Objekt als Form der klassischen Rezeption und Aufführungspraxis führt für **Peter Sinapius** aus kunsttherapeutischer Sicht zu der These: „Während in einer Therapie eine Diagnose aus der Fülle sinnlich gegebener Aspekte jene aussondert, die für die Festlegung typischer Merkmale einer Disposition geeignet sind, wird uns das Ich als das Wesen eines anderen Menschen nur gegenwärtig, wenn wir eine Beziehung zu ihm eingehen“. Vor dem Hintergrund der Philosophie der Ästhetik und der Dialogphilosophie richtet Sinapius den Blick auf die Dynamik des Beziehungsgeschehens zwischen Therapeut und Patient und beschreibt an einem Beispiel die vier ästhetischen Kategorien, die in ihm sichtbar werden.

Ulrich Koch nähert sich dem Schwerpunktthema aus wissenschaftsgeschichtlicher Perspektive und gewährt dem Leser einen Einblick in die geschichtlichen Hintergründe des Themas, indem er einen symmetrisch-anthropologischen Blick auf den Leib-Seele-Dualismus in der Psychiatrie wirft. Hierbei zeigt sich für Koch, dass die dichotome Aufspaltung zwischen am Körper ansetzenden Interventionen auf der einen Seite und psycho- und sozial-therapeutischen Verfahren auf der anderen eine theoretische Fiktion ist, die vor dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte der modernen Psychotherapie begriffen und hinterfragt werden muss.

Aus psychologischer und pädagogischer Perspektive untersucht **Ivan Titow** in seinem Beitrag die psychologischen Dimensionen der Subjektivität der Persönlichkeit. Hierbei lässt sich für Titow als Ergebnis der durchgeführten theoretischen Analyse der psychologische Inhalt des Begriffs „Subjektivität“ konkretisieren, wobei Motiv-, Wert-, Kognitions-, Regulations- und Reflexionsaspekte der Subjektivität hervorgehoben sowie in ihren psychologischen Besonderheiten dargestellt werden können.

Hatte sich **Cem Kömürcü** bereits an anderer Stelle ausführlich mit Schellings Theorie des Sprachsubjekts befasst, so untersucht er nun die sprachtheoretische Bedeutung von Fichtes *Wissenschaftslehre von 1794* als einer Theorie des Wissens, die das Wissen des Wissens thematisiert. Hier ist es insbesondere das Neutrale, dem Kömürcüs Aufmerksamkeit gilt, jene *Copula* bzw. jenes etwas, was sich zwischen Subjekt und Objekt befindet – sofern das Neutrale sich überhaupt lokalisieren lässt.

Jens Lemanski untersucht Begriffsgeschwindigkeit und Gedankengeschwindigkeit anhand von Zeitmetaphern im Erkenntnisakt. Im Unterschied zu großen Teilen der modernen Philosophie zeigt die Philosophiegeschichte für Lemanski, dass Denken und Sprechen nicht unbedingt als identisch angesehen werden. Vielmehr eröffnet sich eine Diskrepanz zwischen dem qualitativen Denkakt und der quantitativen Begrifflichkeit. Gedanken und Begriffe weisen somit für Lemanski eine eigene Geschwindigkeit auf, die nur im Akt des Philosophierens überwunden werden soll.

Für **Martin P. Wedig** und **Shahnaz Friedrich-Wedig** ist das Subjekt letztlich ein Spezialfall des Objekts. Das Subjekt, so die provokante These, schützt wie ein Parapluie in prägnanter wiederkehrender Präsentation das Selbst in der linken Hirnhemisphäre vor limbischen Impulsen. Als Denotation des Sprechers leistet das Subjekt Objektkonstanz.

Mit Blick auf die Traditionen von Philosophie und Psychologie, zeigt **Joachim Heil**, dass die Problematik indes keine wirklich neue ist: William James setzte bereits den Subjekt-Dualismus – wenn auch bereits mit beträchtlicher Skepsis – als grundlegendes „Axiom“ einer Psychologie als Naturwissenschaft. Dabei legt James aber gleichzeitig höchsten Wert auf die kritische Erörterung der Grundsätze und axiomatischen Vorgaben der Naturwissenschaften.

Entscheidend scheint auch uns als Herausgebern dabei, dass der Psychologe bzw. Naturwissenschaftler erkennt, dass mit dem Problem von Subjekt und Objekt überhaupt ein grundsätzliches Problem besteht, für das es keine auf eine Einzelwissenschaft beschränkte Antwort hinsichtlich ihrer Bedeutung für uns geben kann.

In diesem Sinne hoffen wir auch im Hinblick auf die Auswahl der Beiträge das Thema „Subjekt und Objekt“ für den Leser interessant und facettenreich beleuchtet zu haben, um nicht zuletzt den gemeinsamen wissenschaftlichen Diskurs anzuregen.

Mainz und Bad Schwalbach
Im Juni 2011

Joachim Heil und Wolfgang Eirund

IZPPΦ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Subjektivität als Problem moderner Lebensgestaltung – Ein krisentheoretischer Zugang

Boris Zizek

Zusammenfassung
Der Beitrag zeigt, dass Subjektivität, die humanspezifische Fähigkeit der Beantwortung krisenhafter Situationen, einerseits immer schon notwendig existiert hat, andererseits aber dem modernen Subjekt in zunehmendem Maße abverlangt wird. Diese Steigerung wird anhand dreier Subjektformationen (vormodernes, missionarisches und romantisches Subjekt) differenziert. Diese Darlegung, die sich als klärende Folie für die Untersuchung belastender, Subjektivität infrage stellender Faktoren versteht, erfordert einerseits eine systematische Klärung des Begriffs der Subjektivität und andererseits eine Rekonstruktion der kulturhistorischen Entwicklungsgeschichte des Subjekts, um zeigen zu können, wie sich Subjektivität erst in der Moderne überhaupt zu einem identitätsrelevanten, anerkannten Zuwendungsgegenstand entwickelt hat, so dass „objektivierende" wissenschaftliche und technische Entwicklungen es in Bedrängnis bringen.

Schlüsselwörter
Subjektivität, Vormoderne/Moderne, kulturhistorische Subjektformationen, Transformation der Bewährungsfiguren, Subjektivität als moderner Bewährungsgegenstand

Abstract
The article argues that subjectivity, the human faculty of responding to ambiguous, unclear situations, has on the one hand always existed but that on the other hand the modern subject is more and more relying on it. This increase is examined by a differentiation of the three main subject-formations (pre-modern, missionary and romantic subject). This explanation is intended as a preparing examination towards a discussion of modern causes which burden or question subjectivity. For this purpose it is necessary both to clarify the conception of subjectivity and to consider the phylo- and ontogenetical development of the subject. Thus it is possible to show how subjectivity became an increasingly important and recognized object of personal identity.

Keywords
Subjectivity, modern spirit, cultural-historical formations of subjektvity

1 Die kulturhistorische Spezifizität des Problems der Subjektivität

Der Gegenstandsbereich, dem sich die vorliegende Ausgabe dieser Zeitschrift mit dem Titel „Subjekt und Objekt" zuwendet, kann im Zentrum als die Belastung bestimmt werden, die für das einzelne Subjekt dadurch entsteht, dass die Frage nach den subjektiven, wirklich individuellen Anteilen an der eigenen Lebensgestaltung unter anderem durch „[…] die Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erfassung der physiologischen Grundlagen des psychischen Erlebens in der modernen Hirnforschung …[und der – B. Z.] Tendenz zur Erfassung und Auswertung »objektiver« Daten, die den Alltag nicht mehr nur im Beruf, sondern auch im Privatleben prägt"[1] für es problematisch geworden ist. Der Effekt dieser modernen wissenschaftlichen und technischen Errungen-

schaften auf das Subjekt und seine Lebensgestaltung lässt sich dementsprechend wie folgt zusammenfassen: „Welchen Anspruch darf der Einzelne noch auf seine eigenen, eben subjektiven, also unüberprüfbaren Überzeugungen erheben? Sind diese nicht alle nur Produkte des Einflusses einer erforschbaren und messbaren Umwelt auf das ebenso erforschbare Gehirn, also Ergebnisse eines objektiv zu erfassenden Prozesses?"[2]

Ich werde im Folgenden nicht der Frage nachgehen, ob es Anteile an der Lebensgestaltung gibt, die wirklich subjektiv sind und auch nicht, ob und in welchem Ausmaß die genannten Faktoren diese diesbezüglich belasten oder einschränken. Vielmehr nähere ich mich dem Thema gleichsam von der entgegengesetzten Seite her, indem ich darlegen werde, warum uns diese Fragen überhaupt beschäftigen, dass sie nämlich ein spezifisches Problem des modernen Subjekts sind. Bevor die Belastungsfaktoren von Subjektivität in den Blick genommen werden, erscheint es mir notwendig, aufzuzeigen, dass diese zu einem zentralen Problem des Subjekts erst dann werden, wenn es diesem zu einem Anliegen geworden ist, sich sein Handeln als einzigartigen, innovativen, die eigene Identität konturierenden, originalen Beitrag plausibel zu machen. Um die Spezifizität dieses Selbstanspruchs, durch den das Subjekt in die hier thematische Bedrängnis gerät, deutlich zu machen, werde ich die Entwicklungsgeschichte des Subjekts in ihren drei großen Stufen beleuchten.

Zu diesem Zweck werde ich zunächst anhand eines krisentheoretischen Subjektbegriffs die universalen Aspekte des Subjekts herausarbeiten. Ausgehend von Helmuth Plessner wird in geraffter Form eine Bezogenheitstheorie des Subjekts entfaltet. Diese erlaubt es dann in einem zweiten Schritt, nachzuzeichnen, wie sich das Subjekt kulturhistorisch entsprechend den sich transformierenden Formen des Zusammenlebens modifiziert. Es wird erläutert werden, wie Subjektivität von einer humanspezifischen, universalen Fähigkeit über zwei Entwicklungsstufen hinweg zu einem Gegenstand gesteigerter Zuwendung wird. Erfolgte der Rückgriff auf Subjektivität in der Vormoderne gleichsam nur im Notfall, in sich aufdrängenden Krisen, so werden diese in der Moderne zunehmend als zentrale Herausforderung, als anerkannter Gegenstand der *Bewährung als Subjekt* gesucht. Hier wird es dann zu einem Problem, wenn sich Anzeichen mehren, dass das Subjekt vielleicht doch nicht der genuine Ursprung seines Handelns sein könnte.

2 Universale Aspekte des Subjekts – Der krisentheoretische Subjektbegriff

Mit Plessner lässt sich das Subjekt als das in die Krise geratene Lebewesen bestimmen, das vor die beiden universalen Probleme des Vollzugs und der Begründung seiner Lebensgestaltung gestellt ist[3]. Entsteht die Punktualität der zentrischen Positionalität des Tieres durch die eine gebündelte Umfeldbeantwortung realisierende Vermittlungsarbeit von Umfeld- und Leibimpulsen, so lässt sich Subjektivtität krisentheoretisch als die spezifische Fähigkeit des Menschen begreifen, mehrsinnige und daher krisenhafte Situationen zu beantworten. Subjektivität ist dabei bei Plesssner immer als ein Zusammenspiel von *vorgängigem* Leib und Reflexion gedacht, die als ein steigerbares Potential des Menschen zu verstehen ist. Deswegen interessierte sich Plessner auch für die humanspezifischen Ausdrucksbewegungen Lachen und Weinen, die nur dem Krisentier Mensch zur Verfügung stehen, weil eben nur dieser in Krisen geraten kann[4]. Daher habe ich Plessners theoretische Position an anderer Stelle als eine durchgeführte *Anthropologie der Krise* charakterisiert[5].

Plessners Position lässt sich sozialisationstheoretisch sättigen, wenn man mit dem bei ihm angelegten Begriff der Bezogenheit, die humanspezifische Hemmung der Umfeldbeantwortung als Ergebnis der Aneignung der Gruppenbezogenheit bestimmt. Der Mensch hat in seiner Umfeldbeantwortung nicht nur das Umfeld (Umfeldbezug) und die Stimmen des Leibes (Leibbezug), sondern auch die seiner Bezugsgruppe zu vermitteln. Die

Anwendung dieser Stimmen auf sich selbst konstituiert die humanspezifische Selbstbezogenheit. Die Selbstidentifikation als das Kernproblem der Selbstbezogenheit, der Identität, findet dabei über eine soziale Kontur statt. Im Anschluss an Ulrich Oevermanns Begriff des Bewährungsmythos[6] unterscheide ich mit dem Begriff der Bewährungsfigur eine interaktiv, in ersten Entwürfen schon von Kindern herausgebildete (groß, schnell, stark, lange Arme...), wesentlich unreflektierte soziale Kontur, die aus dem als einzigartig erlebten Beitrag des Subjekts zum Gruppenleben besteht und bezeichne die sowohl onto- als auch phylogenetisch spätere, mit der vorgängigen Bewährungsfigur jedoch wohl niemals ganz identische, reflexive Plausibilisierung des eigenen Beitrags als Bewährungsmythos. Im Gegensatz zum recht vagen Identitätsbegriff hebt der Begriff der Bewährungsfigur als gefühlter und des –mythos als reflektierter Identität hervor, dass wir uns immer anhand unseres realen oder angestrebten Beitrags zu einem konkreten oder gedachten Gruppenleben erkennen, was bedeutet, dass wir uns als wertvolles Lebewesen wahrnehmen und dadurch fühlen können.

Die kognitive Kompetenz, Mögliches und also auch Alternativen zum Faktischen zu denken, Jean Piagets formal-operatorisches Urteil[7], erzeugt schließlich die fünfte und letzte universale Bezogenheit des Subjekts, den utopischen Idealbezug, dessen Entfaltung die Vormoderne vor allem durch Initiationsriten entgegenwirkt. Bezeichnenderweise werden diese intuitiv richtig in dem Lebensalter durchgeführt, in dem sich die Kognition zum formal-operatorischen Urteil hin entwickelt.

Die Unterscheidung der genannten Bezogenheiten ermöglicht es also, erstens, Subjektivität als die humanspezifische Fähigkeit der Krisenlösung zu begreifen und weitere universale Aspekte des Subjekts zu bestimmen. Die Identifikation der kulturhistorischen Modifikationen dieser Bezogenheiten, mit denen sich das Subjekt den sich verändernden Formen des Zusammenlebens entsprechend entwickelt, erlaubt es nun aber auch, zweitens, die kulturspezifischen Probleme und Formationen des Subjekts zu begreifen. Subjektformationen lassen sich als spezifische Gefüge der genannten Bezogenheiten beschreiben, die von ihnen entsprechenden Bewährungsfiguren und -mythen mit subjektiver Bedeutung aufgeladen werden.

3 Die kulturhistorischen Subjektformationen und ihre zentralen Bewährungsgegenstände

Das vormoderne Subjekt verbleibt in der Regel zeitlebens in der Primärgruppe. Für diese Form des Zusammenlebens ist das Problem der Kohäsion zentral. Der einzelne kann weder ganz noch temporär freigesetzt werden, wie es etwa in der spätmodernen Normalität der verlängerten Adoleszenz gesteigert der Fall ist. Die Kulturen, die vormoderne Kollektive hervorbringen, zeichnen sich dementsprechend durch ihren totalitären Charakter aus. Alles *muss* restlos ausgedeutet sein. Das Ideal des Handelns liegt hier stets hinter dem Subjekt, was die Zyklizität erzeugt, die Mirca Eliade als Charakteristikum der Vormoderne thematisiert hat[8]. Das vormoderne Subjekt bewährt sich, ist ein wertvolles Gemeinschaftsmitglied, wenn es sich bewahrend und gerade nicht, wenn es sich originell oder innovativ verhält. Kern vormoderner Bewährungsfiguren ist also das Bewahren.

In den Bezogenheiten des Subjekts wirkt sich die vormoderne Sozialform der Kleingruppe folgendermaßen aus. Der Leibbezug ist ungezügelt, die Regeln werden nicht im Sinne einer umfassenden Disziplinierung internalisiert, der Gruppenbezug ist idealisiert, die jeweils ältere Generation verkörpert das Ideal, der Selbstbezug bleibt situational[9], er tritt noch nicht aus dem Handlungsfluss heraus. Der Weltbezug ist kosmisch, geschlossen und der utopische Idealbezug ist, wie oben angesprochen, absorbiert. Es wird deutlich, dass Subjektivität als die humanspezifische Fähigkeit einer neuen und damit das Subjekt hervorhebenden Umfeldbeantwortung in der Vormodern weder gefragt und anerkannt, noch besonders beansprucht wurde, da es Muster für alle zentra-

len Krisen des Lebens gab. Dennoch trieb diese *Subjektarmut* der Vormoderne den Menschen nicht um, da er einerseits früh eine voll anerkannte und konkrete Bewährungsfigur zugewiesen bekam und, zweitens, der sich gegen das Vorhandene, Faktische sich wendende utopische Idealbezug bei den meisten aus besagten Gründen nicht entwickelt war.

In der Moderne expandiert die Gesellschaft und das Subjekt verlässt zunehmend seine Primärgruppe, nach David Riesman aufgrund eines gewaltigen demographischen Wandels[10] im Sinne eines Push-Faktors. Bedeutsamer für die vorliegende Argumentation sind jedoch zwei intrinsische Push-Faktoren. Erstens kommt Wolfgang Bonß zufolge im 15. Jahrhundert ein neuer und zunehmend als Bewährung angestrebter Umgang mit Risiko auf[11], den Daniel Defoe Anfang des 18. Jahrhunderts im von Robinson Crusoe zeitlebens als persönlichen Makel negativ gedeuteten Abenteuerdrang plastisch gestaltet hat[12]. Ausgehend von Oevermanns Differenzierung von Phasen des Lebensvollzugs[13] lässt sich, zweitens, eine sowohl die Phase aktiver Entscheidung als auch der Kontemplation ergreifende Krisenorientierung als Kern moderner Bewährungsfiguren und –mythen konstatieren.

Der Leibbezug ist nun ein gezügelter, die Regeln der Gruppe werden disziplinierend verinnerlicht, so dass ein internalisierter Gruppenbezug entsteht. Dieser eröffnet dem Subjekt die notwendig gewordene Mobilität. Im Sinne eines inneren Kompasses[14] hält es sich nun auch in Abwesenheit der Bezugsgruppe an die Regeln Gruppe und ist also auch in der Fremde orientiert. Die Identität wird nun zu einem Problem des einzelnen Subjekts, der Selbstbezug zeichnet sich dadurch aus, dass das Subjekt sowohl prospektiv planend als auch retrospektiv bilanzierend an einem *Roman des eigenen Lebens* arbeitet. Der das zyklische Epos ablösende Roman ist nicht zufällig die mit der Moderne entstehende künstlerische Form der Erfahrungsgestaltung sequentiellen Lebens, die nicht selten sogar explizit die Gestalt einer autobiographischen Rekonstruktion annimmt. Dieses zu großer Selbstaufopferung und -disziplinierung bereite Subjekt der Moderne deutet sein Leben als Zeitstrecke der Umsetzung eines Auftrags, der ihm von einer allmächtigen transzendenten Instanz angetragen worden ist. Daher bezeichne ich diese Formation als missionarisches Subjekt, das mobil aber treu, auch in der Ferne den Überzeugungen und Wertsetzungen seiner Primärgruppe verbunden bleibt.

Die Absenz der primären Anerkennungsinstanz ist in der Logik der Prädestinationslehre eingefangen. Das sich aufgrund seines Abenteuerdrangs entfernende, missionarische Subjekt vollzieht notwendig einen Bruch mit seiner Herkunft und bemüht sich, durch reuevolle Konformität diesen gegenüber seiner Primärgruppe nachträglich zu tilgen. Doch analog der Ungewissheit ob der Erwähltheit in der Prädestinationslehre, muss das Subjekt in seiner relativ selbstbestimmten Lebensführung ohne jene vollkommene Übereinstimmung mit seiner Primärgruppe der Vormoderne sein Leben gestalten.

Defoe dramatisiert diese Lebenslogik des missionarischen Subjekts, indem er Robinson Crusoe nach seinem abenteuerlustigen Ausbrechen seine Primärgruppe nicht mehr wiedersehen lässt. Doch Robinson ist nicht nur aufgrund der genannten Auftrags-Deutung seines Lebens missionarisch. Wie am Beispiel *Freitags* paradigmatisch gestaltet, ist er auch missionierend, sein Weltbezug entsprechend expandierend. Der utopische Idealbezug ist dabei durch seine Reue gegenüber der Primärgruppe gehemmt. Auf jede scheiternde Expedition Robinsons, jeden seiner Versuche, die eigene Lage zu verändern, folgt eine quälende Reue, sich mit dem Vorhandenen nicht bescheiden zu können.

Im Vergleich zum bewahrenden, vormodernen Subjekt wird die Subjektivität des missionarischen Subjekts deutlich höher beansprucht. Es muss sich ohne das spezifisch vormoderne, direkte Anerkennungsverhältnis in

neuen, fremden Kontexten zurechtfinden. Zugespitzt formuliert ist sein Handlungsspielraum jedoch auf die Wahl neuer Mittel begrenzt. Das missionarische Subjekt ist vor allem technisch innovativ, ein die Welt modifizierender homo faber. Die Zwecke und Werte werden treu übernommen, im Sinne einer Steigerung auf die gesamte Lebensführung ausgedehnt. Das missionarische Subjekt wendet sich nicht kritisch gegen die Traditionsbestände, stellt sich nicht als immer schon in ihnen urteilend infrage. Hier ist das thematische Problem der Subjektivität also noch nicht voll entfaltet.

Paradigmatisch gestaltet in Johann Wolfgang Goethes *Die Leiden des jungen Werthers*[15], entwickelt sich in Deutschland im *Sturm und Drang* eine neue Subjektformation, das romantische Subjekt, an das später, explizit etwa durch Jack Kerouac in On the road, die counter culture breitenwirksamer anknüpft. Diese Subjektformation wird auch heute noch nur von relativ wenigen ausgebildet.

Im Gegensatz zum missionarischen Subjekt bewährt sich das romantische Subjekt nun durch Führung eines authentischen, geprüften Lebens, indem es die vorhandenen Routinen und getroffenen Entscheidungen zeitnah auf ihre Berechtigung hin prüft. Das gelingt unter Inanspruchnahme des gesamten Erfahrungshaushaltes, der oft zunächst nur als Stimme des Leibes oder des Herzens zur Verfügung steht, so dass die Authentizitätsprüfung mit einem intuitiven, ästhetischen Urteil anhebt. Entsprechend befreit sich das romantische Subjekt durch einen gezügelt-ungezügelten Leibbezug aus der starren Diszipliniertheit des gleichsam noch *zwanghaft* gesellschaftsorientierten missionarischen Subjekts. Der Gruppenbezug wird dynamisch, insofern fremde Kulturen als potentielle Alternativen gegen die eigene Tradition stark gemacht werden.

Die Subjektivität wird nun nicht mehr nur von außen gefordert, indem sich das Subjekt in fremde Kontexte begibt, in denen es seine Lebensführung mit innovativen technischen Lösungen aufrechterhalten muss. Das romantische Subjekt wendet sich gegen die eigenen Routinen. Der Weltbezug ist dezentriert, das Subjekt vermag sich nun aus seiner naturwüchsigen Verortung zu entschränken. Der utopische Idealbezug entfaltet sich in voller Stärke.

Übersicht über die drei großen kulturhistorischen Subjektstufen – Die Bezogenheitsgefüge, Bewährungsfiguren und Bewährungsmythen

1. Das vormoderne Subjekt – Vormoderne
- Leibbezug: ungezügelt
- Gruppenbezug: idealisiert
- Selbstbezug: situational
- Weltbezug: kosmisch
- Utopischer Idealbezug: absorbiert
Bewährungsfigur: Bewahren der Traditionsbestände
Bewährungsmythos: Übereinstimmung mit den Vorfahren

2. Das missionarische Subjekt – Frühmoderne-Moderne-Hoch(Post-)moderne
- Leibbezug: gezügelt bzw. diszipliniert
- Gruppenbezug: internalisiert
- Selbstbezug: Roman des eigenen Lebens

- Weltbezug: expandierend, dabei exotisierend und missionierend
- Utopischer Idealbezug: durch Reue gegenüber der Primärgruppe gehemmt

Bewährungsfigur: gezügelte Krisenorientiertheit (mobil aber treu)
Bewährungsmythos: Leben als Mission, repräsentatives Leben

3. Das romantische Subjekt – Moderne-Hoch(Post-)moderne

- Leibbezug: gezügelt-ungezügelt
- Gruppenbezug: dynamisch
- Selbstbezug: Leben als Roman
- Weltbezug: dezentriert
- Utopischer Idealbezug: freigesetzt

Bewährungsfigur: expressive Authentizitätsprüfung
Bewährungsmythos: authentisches Leben

4 Subjektivität als Problem moderner Lebensgestaltung – Fazit

Die Stoßrichtung dieses Beitrags zusammenfassend, lässt sich sagen, dass die Probleme, die für die Realisierung von Subjektivität zu konstatierend sind, vor dem Hintergrund zu betrachten sind, dass es erstens, wie oben gezeigt wurde, Subjektivität als humanspezifische Fähigkeit der Beantwortung krisenhafter Situationen immer schon notwendig gegen hat. Zweitens ist hervorgehoben worden, dass die Moderne Subjektivität immer mehr fordert, weil sich Routinen der Lebensgestaltung, das „selbstverständliche Fortgezogenwerden“[16] für das seinen naturwüchsigen Kontext verlassende Subjekt zunehmend verflüchtigen und, drittens, wird Subjektivität erst in der Moderne zunehmend zu einem zentralen Moment von Identität und Bewährung. Anhand der beiden modernen Subjektformationen, dem missionarischen und dem romantischen Subjekt, wurden zwei qualitative Stufen dieser gesteigerten Relevanz von Subjektivität in der Moderne differenziert. Beide Aspekte, die gestiegene Beanspruchung von Subjektivität durch die Lösung aus der Primärgruppe (missionarisches Subjekt) und der Selbstanspruch der Gestaltung eines geprüften, authentischen Lebens (romantisches Subjekt), für das die Subjektivität gleichsam ohne äußere Notlage aktiviert werden muss, sind durch den Titel des vorliegenden Aufsatzes angesprochen. Und es scheint sinnvoll, sie zu klären, bevor man die Faktoren in den Blick nimmt, die sie belasten. Denn letztere werden als ein Problem für das einzelne Subjekt erst wirklich verständlich, wenn man deutlich macht, wie sich Subjektivität kulturhistorisch zu einem zentralen Gegenstand der Bewährung entwickelt hat.

Literaturverzeichnis

Bonß, Wolfgang (1995), Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne, Hamburg.
Eliade, Mircea (1998), Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt am Main/Leipzig.
Defoe, Daniel (2008), Das Leben und die seltsamen Abenteuer des Robinson Crusoe, Frankfurt am Main.
Goethe, Johann Wolfgang (1994), Die Leiden des jungen Werthers. Die Wahlverwandtschaften. Kleine Prosa. Epen, Frankfurt am Main.
Hahn, Alois (1995), Identität und Biographie, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Biographie und Religion: ‚Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main/New York, S. 127–155.
Kegan, Robert (2008), Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben, München.

König, Josef (1994), Kleine Schriften, Freiburg/München.

Kerouac, Jack (1991), On the road, London.

Oevermann, Ulrich (1995), Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt am Main/New York, S. 27–103.

Oevermann, Ulrich (1996), Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns, in: Combe, Arno; Helsper, Werner (Hg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns, Frankfurt am Main, S. 70–183.

Piaget, Jean (1999), Theorien und Methoden der modernen Erziehung, Frankfurt am Main.

Plessner, Helmuth (1970), Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne, Frankfurt am Main.

Plessner, Helmuth (2004), Der Mensch als Lebewesen, in: Ders., Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart.

Riesman, David (1989), The Lonely Crowd. A study of the changing American character, New York.

Boris Zizek 2010, Probleme und Formationen des modernen Subjekts – Zu einer Theorie der universalen Bezogenheiten des Subjekts. Diss. Mainz 2010.

(Endnotes)

1 Das Zitat ist der von Joachim Heil und Wolfgang Eirund verfassten Ausschreibung für die vorliegende Ausgabe der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* entnommen.

2 Ebd.

3 Vgl. Plessner (2004 16 u. 29). Folgende Ausführungen fußen auf einer ausführlichen Auseinandersetzung, die ich in Zizek (2010) vorgenommen habe. Oevermann bestimmt das Subjekt mit dem allgemeineren Begriff der Lebenspraxis ganz analog zu Plessner als „[…] widersprüchliche Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung“ (1996 77). Plessners Begriff des „Vollzugszwangs“ (Plessner 2004 29) scheint mir jedoch gegenüber dem des Entscheidungszwangs den Vorteil zu haben, dass er die Differenzierung ermöglicht, in welchem Grade es sich bei einem erfolgten Vollzug um eine entscheidungsförmige Entschließung handelt. Die Entscheidung ist ein Grenzfall des Vollzugs, insofern in ihm Vollzug und Begründung in eins fallen.

4 Vgl. Plessner (1970 31)

5 Vgl. Zizek (2010)

6 Vgl. Oevermann (1995)

7 Vgl. Piaget (1999 203)

8 Vgl. Eliade (1998 77)

9 Vgl. Hahn (1995 132)

10 Vgl. Riesman (1989 8)

11 Vgl. Bonß (1995 124)

12 Vgl. Defoe (2008)

13 Vgl. Oevermann (1996 82)

14 Vgl. Riesman (1989 16)

15 Vgl. Goethe (1994)

16 Vgl. König (1994 31)

Zum Autor

Boris Zizek,Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Institut für, Erziehungswissenschaft, Colonel-Kleinmann-Weg 2, 55099 Mainz

Kontakt: zizek@uni-mainz.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

„Ich ist ein Anderer" – Über die Ästhetik therapeutischer Beziehungen

Peter Sinapius

Zusammenfassung

Das *Ich* im Bewusstsein ist immer ein Anderes. Wenn ich von einem anderen Menschen ein Portrait zeichne, ist das eine ästhetische Geste, durch die ich eine Beziehung zu ihm eingehe. Er erkennt sich in etwas Anderem. Während in einer Therapie eine Diagnose aus der Fülle sinnlich gegebener Aspekte jene aussondert, die für die Festlegung typischer Merkmale einer Disposition geeignet sind, wird uns das Ich als das Wesen eines anderen Menschen nur gegenwärtig, wenn wir eine Beziehung zu ihm eingehen. Vor dem Hintergrund der Philosophie der Ästhetik und der Dialogphilosophie richtet der Beitrag den Blick auf die Dynamik des Beziehungsgeschehens zwischen Therapeut und Patient und beschreibt an einem Beispiel die vier ästhetischen Kategorien, die in ihm sichtbar werden.

Schlüsselwörter

Kunsttherapie, Künstlerische Therapien, Therapeutische Beziehung, Ästhetik, Dialogphilosophie, Phänomenologie

Abstract

“I” is another - about the aesthetics of therapeutic relationship

“I” in our consciousness is always something else. If I make a drawing from another person, this is an aesthetic gesture by which I relate to them. They realize them self in something else.

While a diagnosis in therapy selects a few aspects from the entirety of sensual aspects which are suitable for a definition of a disease, we will only recognize the being of another person if we relate to them. By an example the essay describes four aesthetic categories that could be found in a phenomenological study about the connection between aesthetic actions and the therapeutic relationship in art therapy. The theoretical reference points of the study are based on the philosophy of aesthetics and the philosophy of dialogue.

Keywords

art therapy, expressive therapy, therapeutic relationship, aesthetics, philosophy of dialogue, phenomenology

„In den Gebieten, mit denen wir es zu tun haben, gibt es Erkenntnis nur blitzhaft.
Der Text ist der langnachrollende Donner"
Walter Benjamin (Benjamin 2007, 262)

1 „Lying on the couch", so heißt ein Roman von Irvin D. Yalom (1996) im Originaltitel und das kann bedeuten: „auf der Couch liegen" und „auf der Couch lügen". Am Ende der Lektüre muss man feststellen: Ich ist ein anderer, egal ob ich auf der Coach die Wahrheit sage oder lüge. Das Buch handelt – kurz gesagt – von Offenheit und Ehrlichkeit in der Therapie, um die fundamentale Frage, wie sich Therapeut und Patient begegnen und worin der Therapeut den Anderen erkennen kann. Und dabei geht es nicht in erster Linie um die Wahrheit.

Arthur Rimbaud teilt 1871, im Alter von 16 Jahren, zwei Freunden in den berühmten „Seher-Briefen“ mit, dass er beschlossen habe, sich zu ändern. Er wolle ein Dichter werden. Er schreibt:

„Fürs erste lege ich es darauf an, soweit wie möglich zu verlumpen. Warum? ich will Dichter werden, ich arbeite daran, mich sehend zu machen: das wird Ihnen völlig unverständlich sein, und ich bin beinahe außerstande, es Ihnen zu erklären. Es geht darum, durch die Ausschweifung aller Sinne im Unbekannten anzukommen. Die Qualen sind gewaltig, doch es gilt, stark zu sein, als Dichter geboren zu sein, und ich habe mich als Dichter erkannt. Ich kann überhaupt nichts dafür. Es ist falsch, zu sagen: Ich denke; man sollte sagen: Es denkt mich. — Entschuldigen Sie das Wortspiel. —
Ich ist ein Anderer. Was soll man machen, wenn das Holz auf einmal Violine wird? Ein Hohngelächter all den Ahnungslosen, die über Dinge räsonieren, von denen sie nicht das Geringste verstehen!“ (Rimbaud 1990)

Was ist das Ich? Was ist das Andere? Ist das Ich ein in mir ruhendes Potential, eine Vision, ist es die Vorstellung von einem in uns wirkenden konsistenten System, das über Jahrzehnte Bestand hat? Ist es die Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person, die vorwiegend mit dem Bewusstsein zusammenhängen, im Gegensatz zu jenen Vorgängen, die wir mit dem Unbewussten in Verbindung bringen? Ist es eine Grenzerfahrung gegenüber allem, was nicht „Ich“ ist, also zum Anderen gehört?

Das Ich im Bewusstsein ist immer ein Anderes. Wenn das Kind zwischen dem 6. und dem 18. Lebensmonat zum ersten Mal sein eigenes Bild im Spiegel erkennt, identifiziert es sein Ich mit etwas, mit dem es nicht identisch ist: Seinem Spiegelbild (Lacan 1973). „Ich ist ein Anderer“. Immer, wenn wir uns ein Bild von einem anderen Menschen oder von uns selbst machen wollen, müssen wir auf etwas zurückgreifen, in dem es sich spiegeln kann – und seien es Briefe wie Rimbaud sie verfasst hat (vgl. Sinapius 2008).

2 Die hier abgebildeten Portraitzeichnungen sind in der Kunsttherapie der Kinder- und Jugendpsychiatrie Rheinhöhe bei Eltville entstanden[1] (vgl. Abbildungen 1 – 8). Sie haben jeweils etwa die Größe von einem DIN-A-3 Format und sind mit Bleistift gezeichnet. Diese Zeichnungen waren heiß begehrt, viele habe ich zweimal machen müssen, damit mir selber eine Zeichnung blieb. Die Kinder fühlten sich gesehen. Die Modellsituation, die mit dem Portraitzeichnen einherging, hatte etwas sehr Intimes: Ein Sehen und Gesehenwerden. Die Zeichnungen kommentieren nichts, sie dokumentieren auch nicht die objektive Wirklichkeit, wie es gemeinhin von einer Fotografie erwartet wird. Sie sind Zeugnisse von Situationen, in denen ich den Kindern begegnet bin. Ich hatte versucht sie so darzustellen, wie ich sie sah und was mir meine zeichnerischen Mittel erlaubten, davon wiederzugeben.



Abb. 1 Abb. 2 Abb. 3

Abb. 4 Abb. 5 Abb. 6

Abb. 7 Abb. 8 Abb. 9

Manchmal haben die Kinder den Spieß umgedreht und ich habe ihnen Modell gesessen. Die Zeichnung von M. (Abbildung 9) ist meiner (Abbildung 8) gefolgt und die Ähnlichkeiten in der Darstellung, wie sie sich beispielsweise in der Sitzhaltung zeigen, sind unverkennbar. Trotzdem war klar: Der da aus dem Bild den Blick richtet, das bin ich. Je nachdem, wie sehr ich mich mit dieser Zeichnung identifizieren kann, kann ich darüber sagen: „Das bin ich“. Sowenig, wie ein Stück Holz eine Geige ist, kann ich aber sagen: Ich bin die Zeichnung. Ich ist ein Anderes. Erst in dieser Differenz wird etwas wahrnehmbar, das etwas von dem aufscheinen lässt, was ich bin.

Die Zeichnungen geben individuelle Situationen wieder, an denen ich subjektiv ebenso beteiligt war wie die Kinder. Das unterscheidet sie deutlich von einer diagnostischen Erhebung, die auf das begriffliche Bestimmen aus ist und aus der Fülle sinnlich gegebener Aspekte jene aussondert, die für die Festlegung typischer Merkmale einer Disposition geeignet sind. Im Unterschied zu einer Diagnostik, die sich auf wissenschaftlich begründete Erkenntnisse stützen kann, kann eine Zeichnung keinen vergleichbaren Anspruch erheben, so treffend sie auch sein mag. Und dennoch vermittelt sie unter Umständen weit mehr von der Individualität desjenigen, auf den sie verweist. Als Kunsttherapeut hat mich daher immer interessiert, welche Rolle ein ästhetisches Wahrnehmen in einer Therapie spielt und wie ästhetische Handlungen durch eine Theorie der therapeutischen Praxis begründet werden können (vgl. Sinapius 2007a, 2007b und 2010).

3 Für die therapeutische Praxis ist die Art und Weise der Wahrnehmung entscheidend für die Erfahrungen, die sie ermöglicht und die Wirkungen, die sie hat. Ein diagnostischer Blick identifiziert bestimmte Symptome, um sie mit einer Störung oder Krankheit in Verbindung zu bringen und sinnvolle, therapeutische Interventionen daraus abzuleiten. Die Wahrnehmung, die mit dem Zeichnen eines Portraits verbunden ist, ist dagegen bereits als Handlung oder Geste gegenüber dem zu verstehen, auf die sie sich bezieht.

So, wie ich die Musik, das Wesen der Geige nur vernehme, wenn ich die Geige spiele, wird mir das Ich als das Wesen eines anderen Menschen nur gegenwärtig, wenn ich eine Beziehung zu ihm eingehe. Das Wissen um einen anderen Menschen ist phänomenologisch gesehen jedoch etwas anderes als das Wissen über eine Geige. Um den Menschen, dem ich begegne, in seinem individuellen Sein zu verstehen muss ich ihn ansprechen. Die Beziehung beginnt mit dem Sprechen, bevor ich etwas von ihm oder über ihn weiß oder verstanden habe: Ich begrüße ihn, ich rufe ihn an und nehme ihn damit wahr. Dieses Anrufen richtet sich, so Emmanuel Levinas (1995), an etwas Höheres, wenn ich sage: Grüß Gott oder A-dieu (zu Gott).

Ich berühre mit meiner Darstellung vor allem zwei wissenschaftstheoretische Bereiche: Die Philosophie der Ästhetik, die vor allem eine Philosophie des Erscheinens und der Wahrnehmung ist und die Dialogphilosophie. Um zu verstehen, in welcher Weise sich die Philosophie der Ästhetik auf eine als Dialog verstandene therapeutische Situation beziehen lässt, ist es hilfreich, sich kurz vor Augen zu führen, welche Wendung sie in den letzten Jahrzehnten genommen hat.

4 Diese Wendung wird markiert durch den sog. *performative turn*, der von der Theaterwissenschaft her die Begriffe Inszenierung und ästhetische Erfahrung in den Mittelpunkt einer wahrnehmenden Praxis rückt und die Ästhetik darstellender Handlungen auf nicht-künstlerische, alltagsweltliche Ereignisse ausdehnt (Fischer-Lichte 2004). Er knüpft an Entwicklungen in der aktuellen Praxis der Kunst an: Statt Werke zu schaffen, die

den Endpunkt eines künstlerischen Prozesses markieren, rückt der Prozess ihrer Entstehung in den Vordergrund, an dem der Zuschauer nicht weniger beteiligt ist als der Künstler. So erzeugen die Künstler Ereignisse, an denen nicht nur sie selbst, sondern auch die Rezipienten, die Betrachter, Hörer oder Zuschauer Anteil haben (ebenda, 29).

Besonders deutlich hat sich die Abwendung von einem traditionellen Werkbegriff hin zu einer Ereignisästhetik im Tanztheater und Ballett vollzogen. William Forsythe, seit 1984 Leiter des Frankfurter Balletts und einer der führenden Choreographen der Gegenwart, hat nicht nur die Grammatik und Struktur des Balletts verändert, sondern in seinen Stücken auch die Zweiteilung zwischen Alltagskontext und ästhetischem Kontext, zwischen Werk und Rezipient, zwischen Bühne und Zuschauerraum in Frage gestellt und damit die klassische Aufteilung zwischen Subjekt und Objekt als Form der klassischen Rezeption und Aufführungspraxis (Siegmund 2001/ 2004). Marina Abramovic hob etwa zur gleichen Zeit in ihren Performances die Grenzen zwischen Spiel und Wirklichkeit auf, indem sie sich potentiell selbst gefährdete oder sogar massiv selbst verletzte (Schäfer/ Blühm 2008, 365/ Fischer-Lichte 2004, 9).

Eine so verstandene Ästhetik stellt die traditionelle Werkästhetik gewissermaßen auf den Kopf, indem sie dem Zuschauer nicht mehr das Unterscheiden oder Identifizieren von ästhetischen Merkmalen oder Bedingungen an Objekten oder Ereignissen zuweist, sondern ihn zum Teilnehmer der ästhetischen Ereignisse werden lässt. Es geht nicht mehr um ein vom Künstler ablösbares Artefakt, dem wir gegenüberstehen, sondern um ein Ereignis: das Sich – Zeigende, das Sich – Entbergende, das, zu dem ich nicht ausgehe, sondern das mich in seinen Bann zieht (Mersch 2002/ Fischer-Lichte 2004).

Ein solches ästhetisches Wahrnehmen richtet sich nicht auf im Werk enthaltene Inhalte, um sie im Sinne einer hermeneutischen oder semiotischen Ästhetik zu erschließen, sondern es vollzieht sich als aktive Handlung gegenüber dem, dem es begegnet.

Das ist mit den Zeichnungen, die ich von den Kindern gemacht habe, nicht anders. Sie spielten eine Rolle in einer konkreten Situation und waren in der Lage, in sehr individueller Weise eine Verbindung zwischen mir und den Kindern herzustellen.

5 Im Zusammenhang mit meinen Studien über die Rolle der Ästhetik in der Therapie (Sinapius 2010) habe ich eine Fülle von Geschichten aus der Therapie gesammelt, die mir andere Therapeutinnen und Therapeuten erzählt haben. Eine dieser Geschichten möchte ich hier wiedergeben und anschließend an ihrem Beispiel vier ästhetische Kategorien beschreiben, die in ihr sichtbar werden:

Frau Maier, eine an Demenz erkrankte Bewohnerin eines Altenpflegeheims, sitzt im Aufenthaltsraum und singt. Es klingt wie ein Kirchenlied. Gelegentlich schwillt ihre Stimme an und erfüllt den Raum. Sie singt von morgens bis abends. Sie nimmt nicht wahr, dass sich die Menschen um sie herum daran stören. Der Kunsttherapeut möchte Kontakt zu ihr aufnehmen, tritt leise in den Raum, setzt sich neben sie etwa eineinhalb Meter entfernt auf einen Stuhl und schaut wie sie aus dem Fenster: ‚Ihr Lied geleitet mich‘ so sagt er, ‚durch den Garten, entführt meinen Blick in die dahinter liegenden Berge… Ich versuche, im Inneren an ihrer Seite zu gehen und lasse in mir, durch ihr Lied geweckte Bilder entstehen.‘ Nach einer Stunde verabschiedet er sich von ihr und verlässt wieder den Raum.

An den kommenden Tagen wiederholt sich diese Situation, wobei dem Therapeuten der Gesang immer vertrauter wird. Jeden Tag rückt er mit seinem Stuhl näher, bis er in einem Abstand von etwa 30 cm neben ihr sitzt, mit ihr gemeinsam in den Garten blickt und ihrem Gesang lauscht. Irgendwann verspürt er den Impuls in ihren Gesang einzusteigen und leise mitzusingen. Nach einigen Minuten hält Frau Maier inne und schaut ihm zum ersten Mal in die Augen, um dann ihren Gesang fortzusetzen: ‚Frau Maier begrüßt und verabschiedet mich von nun an mit einem klaren Blick, nimmt auch im Singen immer wieder Kontakt zu mir auf…‘

Als er den Eindruck hat, Frau Maier habe Vertrauen zu ihm gefasst, lädt er sie ein, mit in das Atelier zu kommen. Sie willigt ein. Im Atelier setzt sie sich stumm an einen Tisch. Er sagt: ‚Noch nie habe ich Frau Maier ohne ihr Singen erlebt und bin ein wenig irritiert.‘ Vor ihr stehen Aquarellfarben und liegen Pinsel bereit. Sie nimmt einen Pinsel und streicht sich damit genießerisch über die Unterarme. Nach einigen Minuten signalisiert sie, dass sie wieder gehen möchte. Am nächsten Morgen im Atelier beginnt sie damit die Aquarellgläser hin und her zu schieben und schafft unzählige Variationen unterschiedlicher Anordnungen. Die bereit liegenden Pinsel kann sie nicht mit der Farbe in einen Zusammenhang bringen, um damit zu malen.

Der Kunsttherapeut erzählt: ‚Bei einem der nächsten Male – sie ist wieder ins Gläschenverschieben vertieft – nimmt sie plötzlich das Glas mit dem Zinnoberrot zu sich hin und schaut lange hinein, um anschließend mit einem verschmitzten Lächeln das Rot in einem langsamen, fließenden Strahl auf den Malgrund zu gießen. Als das Glas restlos geleert ist, stellt sie es auf die Seite und beginnt zunächst mit der rechten dann mit beiden Händen das Rot zu vermalen. Als schon alles rot ist nimmt sie das Glas mit dem Sonnengelb und gießt auch dieses auf den Malgrund und vermalt es freudig mit beiden Händen, so dass ein leuchtendes Orange entsteht. Dass sich das Papier, auf dem dieses stattfindet, dabei restlos auflöst und alles zu einer orangenen Pampe wird, scheint ihre Freude nicht zu beeinträchtigen.

In dieses Malen vertieft, beginnt sie plötzlich zu erzählen. Sie erzählt bruchstückhaft, jedoch verständlich von ihrer Schwester, deren Ehemann und dass sie sich verlassen fühle.
In den nächsten Malstunden erfahre ich viel aus ihrer Geschichte, dabei nimmt sie zunehmend mehr direkten Kontakt zu mir auf. Auch im Alltag singt sie nun nicht mehr immer vor sich hin. Sie lässt sich ansprechen und spricht auch von sich aus die anderen an. In der Pflege wird sie zunehmend kooperativer und zugänglicher…‘
(ebenda, 3 f.).

Diese Geschichte erscheint zunächst recht ungewöhnlich und das, was hier passiert, lässt sich nicht ohne weiteres durch eine Theorie der therapeutischen Praxis begründen. Zunächst erstaunt ja die Geschwindigkeit mit der hier etwas geschieht bzw. nicht geschieht. Der Therapeut leistet sich den Luxus, einige Stunden neben der alten Frau zu sitzen und ihrem Gesang zu lauschen. Das einzige, was sich verändert ist der Abstand zwischen ihm und der Patientin: Er rückt mit seinem Stuhl jedes Mal etwas näher an sie heran – bis er den Impuls verspürt, in ihren Gesang einzusteigen.

Das Tänzerische

Die Bewegungsimpulse, die die Dynamik zwischen Therapeut und Patientin bestimmen, nenne ich *das Tänzerische*. Die Charakterisierung der Therapie als etwas Tänzerisches eröffnet einen ästhetischen Zugang zu der Bewegungsdynamik in der Beziehung zwischen Patient und Therapeut, durch die sie zueinander in Kontakt kommen. Zu diesen Bewegungen gehören das Abspüren von Nähe und Distanz, die Bewegungsrichtung, der Kraftfluss der Bewegung, die Berührung und der Kontakt ebenso wie die Stille und das Innehalten. Innerhalb

einer Beziehung wird also nicht nur die körperliche Bewegung als Bewegung wahrgenommen, sondern ebenso jedes andere emotionale Abstimmungs- und Ausdrucksverhalten, das uns sinnlich zugänglich ist. Diese Bewegungen bilden innerhalb des vorgegebenen therapeutischen Rahmens (Setting) den (Spiel-) Raum, in dem (ästhetische) Erfahrungen an Ereignissen oder Objekten gemacht werden können.

Das Musikalische

In unserem Beispiel sitzt der Therapeut irgendwann in einem Abstand von etwa 30 cm neben der Patientin und dann passiert etwas Seltsames: Er beginnt in ihren immer wiederkehrenden Gesang einzusteigen und so an ihrer Erfahrungswelt teilzuhaben. Sie blickt ihm zum ersten Mal in die Augen und lächelt. Was hier passiert, ist vielleicht am ehesten mit dem vergleichbar, was in der Psychotherapie als *empathisches Wahrnehmungsvermögen* bezeichnet wird (vgl. Staemmler 2010/Lichtenberg 2007). Wir kennen es als Interaktion zwischen Mutter und Säugling. Die Mutter stimmt ihr Lächeln mit dem des Säuglings unzählige Male am Tag ab und nimmt an seinem Ärger, seiner Angst oder Traurigkeit teil. Sie fühlt sich in die aktuellen seelischen Zustände des Säuglings ein, um sie zu regulieren und für seine Bedürfnisse zu sorgen (Stern 1985). Sie ist in der Lage, ihre Handlungen ganz an seinem Verhalten auszurichten.

Diese Fähigkeit des Therapeuten, sich in die Erfahrungswelt der Patientin einzufühlen, nenne ich *das Musikalische*. Während das Tänzerische die Bewegungsdynamik im Rahmen einer therapeutischen Beziehung beschreibt, durch die ein Spielraum für eine Begegnung geschaffen wird, ist das Musikalische ein Aufeinander- Einstimmen. Das Musikalische soll die Art und Weise einer aktiven Wahrnehmung beschreiben, durch die etwas von der Erfahrungswelt des Anderen in der Beziehung zwischen Therapeut und Patient zum Klingen kommt. Um mit einem Anderen zu musizieren, muss ich mich auf ihn einstimmen. In einem freien Zusammenspiel können ein Klang, ein Thema, ein Motiv oder ein Rhythmus erst aus der wechselnden Bezugnahme aufeinander entstehen. Diese Bezugnahme verlangt ein Hören, das einem Lauschen gleicht und in das sich der eigene Part eingliedert, um etwas Neues entstehen zu lassen. Der musikalische Zusammenklang ist ein auf die unmittelbare Wahrnehmung abgestimmtes Handeln.

Das Symbolische

Die dritte ästhetische Kategorie, die in der therapeutischen Beziehung eine Rolle spielt, nenne ich *das Symbolische*. Nachdem der Therapeut Kontakt zur der Patientin aufgenommen hat, kommt etwas Neues ins Spiel: Er lädt sie ein in sein Atelier und die Patientin folgt ihm. Die bereitgestellten künstlerischen Werkzeuge vermag sie zunächst nicht mit dem Malen eines Bildes in einen Zusammenhang bringen. Sie stellt aber ihren Gesang ein und experimentiert auf ihre Weise mit dem künstlerischen Werkzeug, indem sie es nicht hinsichtlich seiner Funktion, sondern seiner sinnlichen Beschaffenheit untersucht: Sie streicht sich mit dem Pinsel über den Arm und entleert die flüssige Farbe über dem Papier, um dann mit den Händen aus Paper und Farbe eine Masse herzustellen. In dieses Tun hinein beginnt sie bruchstückhaft ihre Geschichte zu erzählen. Das ist ein entscheidender Wendepunkt in der Therapie: Die Geschichte, die sie erzählt wird zum gemeinsamen Bezugspunkt zwischen ihr und dem Therapeuten.

Das Symbolische, auf das sich Therapeut und Patientin hier beziehen, erschließt sich hier nicht über einen Blick auf ihren regressiven Umgang mit Papier und Farbe. Dieses Tun bildet nur den Hintergrund, vor dem die Geschichte der Patientin zum gemeinsamen Thema zwischen Therapeut und Patientin wird. Sie ist nicht Gegenstand der gemeinsamen Exploration der Vergangenheit, sondern beschreibt eine neue Qualität der therapeutischen Beziehung, in der ein Thema aufscheint, das einen gemeinsamen Bezugspunkt bilden kann.
In einer Therapie kann ein solcher gemeinsamer Bezugspunkt eine Geschichte, eine Melodie, eine Handlung

oder ein Bild sein. Was sich darin zeigt, ist nicht einfach das, was der Patient als Problem oder Fragestellung mitbringt. Es ist auch nicht das, was der Therapeut für bedeutend oder wesentlich hält. Es ist Ergebnis einer wechselseitigen Interaktion und hat seine Bedeutung in der Gegenwärtigkeit des therapeutischen Geschehens (vgl. Stern 2005). Das Symbolische, durch das ein Thema oder Motiv aufscheint, ist nicht das Offensichtliche, es lässt sich nicht einfach als Text lesen, der hinter einer ästhetischen Handlung oder einem Bild liegt. Es geht aus der wechselseitigen Interaktion zwischen Patient und Therapeut hervor.

Der Begriff Symbol ist begriffsgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch sehr vieldeutig. In der Semiotik gilt er als konventionelles Zeichen, während in der analytischen Psychologie zwischen Symbolen, die für die Archetypen stehen und Zeichen unterschieden wird und in den Naturwissenschaften Symbole Repräsentanten von Wirklichkeit sind. Ich orientiere mich hier an einem Symbolbegriff, wie er in der Philosophie und Ästhetik verwendet wird. Hier ist das Symbol nicht das im Voraus Gewusste oder die Übersetzung des Einen in das Andere, es ist nicht die Allegorie, sondern in dem Symbol selbst allein, so sagt Gadamer, kann man das finden, was es zu sagen hat (Gadamer 1977, 50). Es ist damit in der lateinischen Bedeutung des Wortes symbolum den Begriffen „Bild“ oder „Sinnbild“ nahe.

Das Poetische

Was sich dann in dem hier geschilderten Therapieverlauf ereignet, ist ja schon erstaunlich: Die Patientin öffnet sich nicht nur dem Therapeuten, sie wird auch im Alltag umgänglicher und nimmt von sich aus wieder Beziehungen zu anderen Menschen auf. Dieses Verhalten ist nicht einem planvollen therapeutischen Vorgehen geschuldet, es passiert. Damit schließt sich die therapeutische Geschichte zu einer ästhetischen Gestalt mit den ihr eigenen Unberechenbarkeiten, Plötzlichkeiten und Sprüngen. Was als Neues unvermittelt auftaucht, verdankt sich den emergenten Eigenschaften von Gegenwartsmomenten (Stern 2005), in denen sich eine Bedeutung in der phänomenalen Präsens der Dinge oder Ereignisse selber zeigen kann.

Ich wähle für diesen Bereich therapeutischer Handlungen den Begriff „*das Poetische*“, um damit das Eintreffende und das Nicht – Vorhersagbare eines ästhetischen Prozesses als ein *Drittes* (Knill 1990) zu charakterisieren. Der Begriff Poesie geht auf das Griechische poiesis zurück, was soviel bedeutet wie: Bewirken, Herstellen, Hervorbringen. Poiesis ist als schöpferischer Akt zu verstehen, durch den etwas Neues in die Welt kommt.

Die Frage nach der Bedeutung oder dem Sinn eines Werkes, einer Geschichte oder Handlung kann in drei Richtungen gehen (Sinapius 2009, 109). Die Frage kann lauten: „Warum?“ und sich mit den Ursachen oder der Vorgeschichte einer Darstellung oder Handlung beschäftigen. Dann sucht sie die Antwort in der Vergangenheit. Sie kann aber auch lauten: „Wozu?“. Dann wird die Darstellung oder Handlung von einem in der Zukunft liegenden Zweck aus erklärbar. Daneben gibt es noch einen Sinn, der sich weder kausal noch final erschließt, sondern der durch eine Handlung zu uns spricht.

Literaturverzeichnis

Benjamin, Walter (2007): Kairos – Schriften zur Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp
Fischer-Lichte, Erika (2004): Ästhetik des Performativen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Gadamer, Hans-Georg (1977): Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest. Stuttgart: Reclam
Knill, Paolo J. (1990): Das unvermittelbare Heilmittel oder das Dritte in der Kunsttherapie. In: Ansätze kunsttherapeutischer Forschung, hrsg. von Peter Petersen. Berlin: Springer

Lacan, Jacques (1973): Schriften. Band 1. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter 1973–1980, 61–70
Levinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München: Carl Hanser Verlag
Lichtenberg, Joseph D. (2007): Kunst und Technik psychoanalytischer Therapien. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel
Mersch, Dieter (2002): Ereignis und Aura – Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Rimbaud, Arthur (1990): Seher-Briefe. Lettres du Voyant. Mainz: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung
Schäfer, Barbara, Blühm, Andreas (Hrsg.) (2008): Künstlerpaare – Liebe, Kunst und Leidenschaft. Ostfildern: Hatje Cantz Verlag
Siegmund, Gerald (2001): Choreografische Interventionen. In: Schluss mit der Spaßkultur, Ballett International/ Tanz Aktuell, Jahrbuch 2001. Berlin: Friedrich Verlag, 74
Siegmund, Gerald (Hrsg.) (2004): William Forsythe: Denken in Bewegung. Berlin: Henschel.
Sinapius, Peter (2007a): Art as the centre of art therapies education. In: Sarah Scoble (eds.): European Arts Therapies. Grounding the Vision to advance theory and practice. University of Plymouth Press, 64–69
Sinapius, Peter (2007b): Therapie als Bild – Das Bild als Therapie – Grundlagen einer künstlerischen Therapie. 2. überarbeitete Auflage. Frankfurt am Main: Peter Lang
Sinapius, Peter (2008): The Self is an Image. The Metamorphosis of the Image in Art and Art Therapy. In: poiesis – a journal of the arts and communication, volume ten, 2008. S. 92–105
Sinapius, Peter (Hg.) (2009): „So will ich sein“ / Krankheitsbewältigung bei Krebs – Bilder aus der Kunsttherapie. Köln: Claus Richter Verlag
Sinapius, Peter (2010): Ästhetik therapeutischer Beziehungen – Therapie als ästhetische Praxis. Aachen: Shaker Verlag
Staemmler, Frank-M. (2010): Das Geheimnis des Anderen – Empathie in der Psychotherapie. Stuttgart: Klett-Cotta
Stern, Daniel N. (1985): The interpersonal World of the Infant. New York: Basic Books. Dt.: Stern, Daniel N. (1992): Die Lebenserfahrung des Säuglings. Stuttgart: Klett-Cotta
Stern, Daniel N. (2005): Der Gegenwartsmoment – Veränderungsprozesse in Psychoanalyse, Psychotherapie und Alltag. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel
Yalom, Irvin D. (1996): Lying on the couch. New York: Basic Books. Dt: Yalom, Irvin D. (1998): Die rote Couch. München: Goldmann-Verlag

---

(Endnotes)

1 Die Portraits habe ich vor knapp 20 Jahren während eines Praktikums in der Kinder- und Jugendpsychiatrie Rheinhöhe bei Eltville gezeichnet.

Zum Autor

Prof. Dr. Peter Sinapius, Jahrgang 1955. Studium der Malerei an der Hochschule für bildende Künste (HbK) Kassel und dem San Francisco Art Institute. Studium der Kunsttherapie an der Heilpädagogischen Fakultät der Universität zu Köln. Advanced Graduate Studies in Expressive Arts: Therapy, Education and Consulting/ European Graduate School (EGS). Seit 2003 Professor für Kunsttherapie und Malerei an der Fachhochschule Ottersberg. Seit 2005 Leiter des Instituts für Kunsttherapie und Forschung der Fachhochschule Ottersberg. 2010 Promotion zum Thema: „Ästhetik therapeutischer Beziehungen – Therapie als ästhetische Praxis“.
Kontakt: p.sinapius@kunsttherapieforschung.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Das Subjekt der Psychotherapie zwischen Naturalisierung und Verklärung.
Ein symmetrisch-anthropologischer Blick auf den Leib-Seele-Dualismus in der Psychiatrie.[1]
Ulrich Koch

Zusammenfassung
Ausgehend von den jüngeren Erfolgen bei der psychopharmakologischen Behandlung psychischer Störungen wird der wissenschaftstheoretische Status psychotherapeutischer Verfahren erörtert. Es wird gezeigt, dass die dichotome Aufspaltung zwischen am Körper ansetzenden Interventionen auf der einen Seite und psycho- und sozial-therapeutischen Verfahren auf der anderen eine theoretische Fiktion ist, die vor dem Hintergrund der Entstehungsgeschichte der modernen Psychotherapie begriffen und hinterfragt werden muss. Anhand eines historischen Fallbeispiels und unter Rückgriff auf den wissenschaftstheoretischen Ansatz Bruno Latours wird der Versuch unternommen, psychotherapeutische Selbsttechniken als Transformations- bzw. Vermittlungsprozesse neu zu konzeptualisieren. Die rhetorische Trennung zwischen somatischen und psychotherapeutischen Selbsttechnologien wird damit hinfällig.

Schlüsselwörter
Psychotherapie, Selbsttechniken, *Actor-network theory*, Wissenschaftstheorie, Subjekt-Objekt-Spaltung, Naturalismuskritik

Abstract
The subject of psychotherapy between essentialism and naturalism. A symmetrical-anthropological perspective on the mind-body dualism in psychiatry.
Taking the recent advances made in the psychopharmacological treatment of mental illness as a starting point, this article discusses the epistemological status of psychotherapy. It will be shown that a dichotomy between somatic therapies and psychotherapies is untenable. The coming about of this rupture will be understood – and critically assessed – on the basis of its historical evolvement. Drawing on a historical case study as well as on Bruno Latour's actor-network theory I will attempt to conceptualize self-technologies as processes of mediation, thus rendering the rhetorical split between somatic and psychotherapeutic self-technologies obsolete.

Keywords
Psychotherapy, technologies of self, actor-network theory, science theory, subject-object split, critique of naturalism

1 Das bedrohte Subjekt

Das Subjekt befindet sich in einem prekären Zustand; es ist ein Zustand ständiger Bedrohung. Die Einblicke ins „Innerste", welche uns die bildgebenden Verfahren der Neurowissenschaften gewähren, sowie die therapeutischen Fortschritte im Zuge der psychopharmakologischen Revolution liefen auf die Einsicht hinaus, so eine verbreitete Ansicht, dass psychische Störungen *im Grunde* biologische Krankheiten seien. Die Perspek-

tive des leidenden Subjekts und dessen selbstreflexive Fähigkeiten scheinen angesichts eines biologischen Determinismus für die Therapie psychischer Störungen entbehrlich geworden zu sein[2]. Droht „das Subjekt“ sich unter dem Druck wissenschaftlicher Ergebnisse als Epiphänomen, als bloße Illusion herauszustellen, hat das Wort „Ich“ als veraltete Sprachkonvention zu gelten?

Der vorliegende Artikel möchte sich nicht als eine Verteidigung des Subjekts verstanden wissen. Es ist zu bezweifeln, ob die sogenannte Innenperspektive überhaupt einer Verteidigung bedarf. Gegenstand dieser Arbeit ist vielmehr das sich *gegenseitig ausschließende* Verhältnis, in dem natur- und sozialwissenschaftliche Erklärungen gedacht werden. Das von mir verfolgte Ziel ist es, jene manichäistische Gegenüberstellung eines der Natur unterworfenen und eines selbstreflexiven Subjekts aufzuzeigen. Im Hinblick auf die therapeutische *Praxis*, so die hier vertretene These, erscheint diese Neuauflage der Subjekt-Objekt-Spaltung als unhaltbare theoretische Fiktion. Eine Denkfigur des Soziologen und Wissenschaftstheoretikers Bruno Latour aufgreifend soll gezeigt werden, wie die Einsetzung von Selbsttechniken jene Spaltung einerseits voraussetzt, andererseits aber immer wieder unterläuft und sie gewissermaßen aus sich selbst heraus obsolet werden lässt. Im Anschluss daran werde ich für eine Sichtweise auf „Selbsttechnologien“[3] plädieren, welche sich gleichermaßen gegen ein essentialistisches Subjektverständnis sowie einen biologistischen Reduktionismus wendet.

2 Zwei Formen der Kritik, zwei Subjekte

Die Tendenz einer Naturalisierung des Subjekts bzw. einer reduktionistischen Erklärung des Subjektiven ist nicht neu. Seit dem Siegeszug der naturwissenschaftlichen Medizin in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem damit verbundenen Vorstoß des Materialismus in der Gestalt des Physikalismus drohte das subjektive Erleben als bloßes Epiphänomen aus dem Bereich des wissenschaftlich Beschreib- und Erklärbaren heraus zu fallen. In der Philosophie des Geistes wurde für die Strategie des wissenschaftlichen „Wegerklärens“ die Bezeichnung „eliminativer Reduktionismus“ geläufig (vgl. Sturma 2005). Alles andere als neu sind auch die Aufrufe zu einer Verteidigung des Subjektiven angesichts einer Herangehensweise an menschliche Leiden, welche diese in erster Linie als auf technischem Weg zu beseitigende Probleme betrachtet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts äußerte der deutsche Mediziner Gustav von Bergmann den Verdacht, dass die Medizin seiner Zeit zwar dazu in der Lage sei, *Krankheiten* zu heilen, nicht jedoch die *Kranken*, den Menschen (Meyer 2005, 32). Schon damals wurde die Sorge um die Konkurrenzfähigkeit der naturwissenschaftlichen Medizin mit einer holistischen Behandlungsweise begleitet von der Befürchtung, nicht-approbierte Methoden und Heiler könnten der Schulmedizin ihre Klientel abwerben. Wie der Mesmerismus im 19. Jahrhundert drängen bis heute alternative Verfahren und Lehren in den Aufgabenbereich der Medizin ein und stellen, so die Befürchtung, ihren Erklärungsanspruch in Frage.

Die naturwissenschaftliche Medizin reagierte nicht immer und ausschließlich mit Abwehr und Ausschluss auf andere Wissensformen[4], wie sich anhand der Etablierung psychotherapeutischer Verfahren in der Psychiatrie zeigt. Die Bedeutung des Mesmerismus und der Hypnose für die Entstehung der dynamischen Psychiatrie im Allgemeinen und Psychoanalyse im Besonderen ist seit Längerem bekannt und wurde in Henri Ellenbergers wegweisender Studie nachgezeichnet (Ellenberger 1973). Weitere Anhaltspunkte für die gleiche Integrationsbewegung liefert uns die Geschichte der Psychotherapie in den Vereinigten Staaten[5].

Noch bevor Sigmund Freud und einige seiner Schüler 1909 bei einem Besuch der Clark University in Worcester, Massachusetts der nordamerikanischen Fachwelt und Öffentlichkeit die Psychoanalyse als wissenschaft-

liches Heilverfahren für psychische Leiden vorstellten, sah sich der in Harvard lehrende Mediziner Richard Cabot zu folgender Stellungnahme veranlasst: „Psychotherapy is a most terrifying word, but we are forced to use it because there is no other which serves to distinguish us from Christian Scientists, the New Thought people, the faith healers, and the thousand and one other schools which have in common the disregard for medical science and the accumulated knowledge of the past“ (zit. nach Caplan 2001, 4).

Das von Cabot ausgesprochene Bedürfnis, sich gegenüber nicht-wissenschaftlichen Heilverfahren mit einem Neologismus abzugrenzen, lässt die von den ersten modernen Psychotherapeuten peinlich gefühlte Nähe zu den Methoden der „Kurpfuscher“ erahnen. Letztere mussten aus szientistischer Sicht obskur erscheinen. Die wild wuchernden, oft von religiösen Eiferern propagierten Überzeugungssysteme, ihre leicht zu durchschauenden Selbstinszenierungen und der Personenkult, welcher um die mit einem besonderen Wissen ausgestatten, charismatischen Heiler betrieben wurde, machte es der wissenschaftlichen Kritik leicht. Die Wissenschaft konnte sich in der Rolle wieder finden, welche ihr die Aufklärung gewissermaßen auf den Leib schrieb und die sie vor allem während des 16. und 17. Jahrhunderts mit Bravour meisterte, nämlich ungeprüfte Behauptungen, religiöse Dogmen, welche zu verbreitetem Irrglauben herabgesunken waren, zu kritisieren, um so gesellschaftlich tradierte Überzeugungen einer Revision zu unterziehen (Hampe 2009, 356). Experimentell verfahrende Wissenschaften wie die Physiologie und Neurologie, auf die sich die Medizin seit dem 19. Jahrhundert stützen kann, produzieren Tatsachen und Erkenntnisse, welche auf materielle Entitäten und Naturgesetze rekurrieren. Vom vermeintlich festen Boden wissenschaftlicher Tatsachen aus ließen sich die Methoden der Heiler als Scharlatanerie *entlarven*, welche jeglicher wissenschaftlicher Grundlage entbehrten.

Diese Form der aufklärerischen Kritik, welche Latour als *eine* Variante moderner Kritik bezeichnet hat – und zwar die der sogenannten ersten Aufklärung –, setzt eine Trennung voraus (Latour 2008, 50f.). Es ist die Trennung zwischen der Welt der Objekte und dem erkennenden Subjekt, welche, so Latour polemisch, „die seltsame Erfindung einer ‚Außen'-Welt“ mit sich brachte (Latour 2002a, 10)[6]. Die vom Subjekt getrennte Außenwelt ist transzendent, insofern ihre Gesetze die Möglichkeit der Menschen übersteigt, auf sie Einfluss zu nehmen. Gemäß dieser Perspektive ist das Subjekt ein den Naturgesetzen unterworfenes. Dennoch sollte das Subjekt dazu in der Lage sein, die Naturgesetze zu erkennen, um sie sich so nutzbar zu machen. Um über den Dingen zu stehen, musste das Subjekt aus seiner Umwelt herausgelöst werden. Die dualistische, oder wie John Dewey sie spöttisch nannte, „Zuschauertheorie der Erkenntnis“ sieht eine kontemplative Distanz zwischen dem erkennenden Subjekt und seinem Erkenntnisgegenstand vor.

Innerhalb eines streng szientistischen Weltbilds warf die Idee einer wissenschaftlichen Psychotherapie unausweichlich Fragen auf: Wie sollte die Psyche zu einem Erkenntnisgegenstand, ein Teil jener zu erkennenden Außenwelt werden, ohne diese mit Subjektivem zu kontaminieren? Oder umgekehrt gefragt, wie kann das Subjekt dem determinierenden Druck Stand halten, ohne im Reich der Dinge unterzugehen und sich als Illusion herauszustellen?

Dass das Projekt einer wissenschaftlichen klinischen Psychologie sich dennoch formieren konnte, mag auch daran gelegen haben, dass es Anschluss fand an eine zweite Spielart wissenschaftlicher Kritik, die seit dem 19. Jahrhundert beobachtet werden kann. Die im Entstehen begriffenen Sozialwissenschaften begannen gewissermaßen den Spieß umzudrehen und einige „Auswüchse“ der Naturalisierung als Ideologie zu entlarven. Das Reinigungsunternehmen der Kritik machte sich daran, an ihren Gegenständen Entflechtungen zwischen dem Anteil vorzunehmen, der „wirklich“ von den Dingen herrührt und demjenigen, welcher auf die Sphäre des

Sozialen zurückzuführen ist (Latour 2008, 50). Erkannt wurde, die Wissenschaft ist keine vom Normativen abzuspaltende, wertfreie Angelegenheit, einige ihrer Ergebnisse ließen sich auf ökonomische Interessen, tief sitzende Vorurteile oder – damit trat die Kritik in eine weitere Runde ein – die Funktionsweise der Sprache, der Zeichen zurückführen.

Wie die erste baut aber auch diese Form der Kritik auf der Trennung zwischen der Seinssphäre der Objekte und jener der Subjekte auf und reproduziert sie aufs Neue. Zugleich nimmt sie einen entgegen gesetzten Blickwinkel ein: Nicht mehr das Wirken der Natur, die Gesetzmäßigkeit ihrer *Mechanismen*, wird als Erklärung herangezogen, sondern die *Macht*, die von den Subjekten oder einem kollektiven Subjekt, der Gesellschaft, ausgeübt wird.

Die zwei Kritiken bringen zwei Subjekte und zwei Objekte ins Spiel (Latour 2007, 35ff.): Innerhalb der ersten Kritik ist das Subjekt ein – im aristotelischen Sinne – passives, erleidendes, innerhalb der zweiten ein aktives, bewirkendes; die Dinge treten das eine Mal als „harte Fakten“ kausal determinierend auf und in der zweiten Konstellation als von subjektiven Kräften formbare Masse, als Projektionsfläche für subjektive oder gesellschaftliche Kräfte. Latour weist in seinem Essay *Elend der Kritik* darauf hin, dass sich beide Kritiken miteinander kombinieren lassen, ohne dass der Widerspruch zum Vorschein kommen würde, dass wir als autonome Subjekte formend in die Natur eingreifen, ihre Kräfte uns aber *zugleich* übersteigen und wir ihnen unterworfen sind. Und zwar indem beide Kritiken auf verschiedene Topoi angewandt werden und somit nie das gleiche Subjekt bzw. Objekt simultan in der erleidenden bzw. bewirkenden Position erscheint. Entitäten, die abgelehnt werden, sagen wir das Unbewusste, können als Fetische abgestempelt und getrost dem Reich des Irrationalen zugerechnet werden; andere, wie zum Beispiel Neuronen, können als determinierende Kräfte hoch gehalten werden. Umgekehrt lassen sich auch die medienwirksam in Szene gesetzten Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften als Neuro-Hype entlarven.

Der Spieß wird nicht einmal mehr umgedreht, sondern es handelt sich um einen Speer mit zwei Spitzen – um einen Interaktionspfeil! Wird eine Seite vom Pfeil getroffen, so wird diese formbar ohne jegliches Eigenleben und die gegenüberliegende Seite erstarrt zu einer „harten“ Tatsache. Entscheidend ist, dass es die Trennung der Seinssphären verunmöglicht, beide Pole – Subjekt- und Objekt-Pol bzw. Natur- und Kultur-Pol – als *zur gleichen Zeit aufeinander einwirkend* zu denken. Entweder drücken wir in dieser dualistischen Auffassung der Außenwelt unseren Stempel auf, überformen die Objekte mit bzw. formen sie um zu unseren Wünschen, oder wir sind der Außenwelt unterworfen, ein „bloßes Empfangsorgan für die determinierenden Kräfte, für die die Natur- und Sozialwissenschaftler zuständig sind“ (Latour 2007, 43).

Die Diagnose, mit der diese Überlegungen eingeleitet wurden, muss also erweitert und zugleich relativiert werden. Die Bedrohung, der das Subjekt ausgesetzt ist, geht von mehreren Instanzen aus: der Natur, dem Sozialen und der Sprache. Der Grund aber, dass das Subjekt durch einen Belagerungszustand von der „Außenwelt“ in Schach gehalten werden muss, deutet darauf hin, dass einer selbstreflexiven Instanz wie dem Subjekt oder der Gesellschaft Gestaltungsmacht zugetraut wird. Das Subjekt könnte, so die Befürchtung, seine Sicht der Dinge diesen gewaltsam überstülpen und sie nach seinen Bedürfnissen zurechtstutzen.

In gewisser Hinsicht gleicht dieses Subjekt-Objekt-Verhältnis dem Beziehungsverhalten eines Borderline-Patienten, der sich das eine Mal, der Willkür des anderen ausgesetzt, in der Rolle des Opfers findet, bald darauf aber seine ungebändigten Autonomieansprüche auf despotische Weise am Gegenüber auslebt. Mit ande-

ren Worten, das Subjekt-Objekt-Verhältnis ist von einem rein *kontemplativen* Standpunkt aus betrachtet, der sich aus sämtlichen weltlichen Verstrickungen herauszuhalten sucht, immer ein *hierarchisches*. Ein Gefälle zwischen beiden Polen ist stets vorhanden und lässt sich nicht – auch nicht durch die Behelfsannahme einer Inter-Aktion zwischen beiden Sphären – ausgleichen. Wie bei einem Kippbild sieht der Betrachter immer nur entweder den einen oder den anderen Abhang, und zwar abhängig davon, von welcher Seite er an den Graben herantritt.

Die pragmatistische Pointe von Latours „symmetrischer Anthropologie" ist nun, dass er davon ausgeht, jene *Trennung*, welche die Kritik unaufhörlich einfordert, eine Voraussetzung für eine Explosion der *Übersetzungsarbeit* war, welche sich seit der Aufklärung ereignet hat. Unter dem Deckmantel einer Rhetorik der Trennung entstehen neue Wesen, hybride Formen, die weder dem einen noch dem anderen Bereich klar zuzuordnen sind. Was sich nicht denken lässt, die Überkreuzung von Natur und Kultur, lässt sich durch technische Verfahren *herstellen* (Latour 2008).

Im Folgenden werde ich versuchen, Psychotherapie, oder allgemeiner gefasst, psychotherapeutische Selbsttechniken als einen Vermittlungsprozess, in dem von Latour vorgeschlagenen Sinne, zu verstehen. Dieser Versuch soll uns zugleich dabei helfen, die Tragweite der Latourschen These der großen Vermehrung der Netzwerke und Mischwesen auszuloten, mit der er die Subjekt-Objekt- bzw. Natur-Kultur-Dichotomie nicht überwinden, für sachbezogene Auseinandersetzungen jedoch aushebeln möchte.

3 Psychotherapie als Vermittlungsarbeit

Angesichts der bis zu Descartes zurückreichenden Tradition, welche die Dualismen zwischen Seele und Leib in der Philosophie haben, verwundert es, dass auf dem Gebiet der Medizin Seelenheilkunde und Körpermedizin erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts anfingen *gegeneinander* zu arbeiten, der Erklärungsanspruch der einen Disziplin, den der anderen streitig machte. So war die holistisch ausgerichtete Medizin in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts insofern „psychosomatisch" – *avant la lettre* –, als sie das beständige Wechselspiel zwischen Körperlichem und Seelischem bzw. Moralischem zur Grundlage ihrer Behandlung machte (Rosenberg 1989). Die Frage nach dem genauen Verhältnis von seelischen und körperlichen Einflüssen, welche zur Entstehung einer Krankheit führen, geriet gerade aufgrund der beobachteten Verquickung von Körperlichem und Seelischem nicht in den ärztlichen Blick. Erst die naturwissenschaftliche Medizin, vor allem die Identifizierung von Krankheitserregern durch die Pionierarbeiten auf dem Gebiet der Bakteriologie sowie die Fortschritte in der Neurologie und Endokrinologie, stellten die tradierte Behandlungspraxis in Frage. Die heute weitgehend noch gültige – seit Längerem jedoch bereits durchlässig gewordene – Trennung von Körpermedizin und Psychotherapie hat ihren Ursprung in der Etablierung der naturwissenschaftlichen Medizin. Psychotherapie bzw. klinische Psychologie verstanden als eigenständige Disziplin mit einem klar umgrenzten Gegenstandsbereich, eigenen Methoden und einer eigenständigen Methodologie konnte sich nur in *Abgrenzung* zur naturwissenschaftlichen Medizin entwickeln *und* im *Anschluss* an sie durchsetzen.

Um dies zu illustrieren, möchte ich zu unserem historischen Beispiel zurückkehren.

Eine der Gestalten, in der sich das Schreckgespenst, das Cabot heimsuchte, materialisierte, war die Begründerin der heute weltweit verbreiteten *Christian-Science*-Bewegung, Mary Baker Eddy. 1875 veröffentlichte sie das Buch *Science and Health*, ein Werk, das einen nachhaltigen, bis heute anhaltenden Einfluss auf das kul-

turelle Leben Amerikas ausüben sollte (Caplan 2001, 61–88). Wie ihr Lehrer und einstiger Heiler, der Uhrenmacher Phineus Parkhurst Quimby, vertrat Eddy die Doktrin, dass *alle* Krankheiten im Grunde Erkrankungen des Geistes seien: „Mind produces what is termed organic disease, as directly as it does hysteria, and cures it as readily“. Sie machte unter anderem Gebrauch von der Metapher eines Schirms, stellvertretend für den Körper, auf den der Geist die als körperliche wahrgenommenen Krankheiten projiziere. Was Quimby, Eddy oder andere Vertreter der *mind-cure*-Bewegung wie Warren Felt Evans propagierten war ein vulgarisierter Idealismus – Evans wurde unter anderem inspiriert von George Berkeley –, welcher nicht nur die Existenz einer vom Geist unabhängigen Welt in Abrede stellte, sondern darüber hinaus die Formbarkeit der materiellen Welt durch geistige Kräfte annahm. Vom Seelischen unabhängige körperliche Krankheiten erscheinen vor diesem Hintergrund als Projektion – im prä-psychoanalytischen Sinne –, als Fetisch der Mediziner.

Mental healing nahm einerseits vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des Idealismus oder, wie im Falle Eddys, als christliche Glaubensdoktrin Gestalt an, andererseits auch in Abgrenzung zur „materialistischen“ Schuldmedizin. Die materialistische Sichtweise, welche die Schulmedizin verkörpere, habe die Büchse der Pandora geöffnet, so Eddy, wodurch Hoffnung aus der Welt vertrieben und nur Verzweiflung zurückgelassen wurde. Offensichtlich hinderte die Verachtung für die naturwissenschaftliche Medizin Eddy nicht daran, sich als „scientist“ zu bezeichnen.

Gerade innerhalb der Abgrenzungsbewegung der *mind cure* lässt sich ein *double bind*, ihre innere Abhängigkeit von der Schulmedizin erkennen: Einerseits setzte die Bewegung die Trennung von Körperlichem und Geistigem in der ärztlichen Praxis des späten 19. Jahrhunderts voraus, andererseits machte sie die Trennung in ihren doktrinären Annahmen rückgängig. Die Transzendenz der Natur verneinte sie und setzte an deren Stelle die Immanenz des Geistes. Ihre Kritik an der naturwissenschaftlichen Medizin war demnach auch keine, mit Latour gesprochen, „moderne“ Kritik, weil sie keine *Entflechtungen* vornahm, welche dem Subjektivem und den Dingen ihre entsprechenden ontologischen Bereiche zuwies. Die Skepsis gegenüber einer seelenlosen Wissenschaft schlug sich vielmehr in der ontologischen Privilegierung des Seinsbereichs des immateriellen Geistes nieder.

Vom medizinischen Establishment mögen die Glaubenssätze der *mind cure* belächelt worden sein, doch der Erfolg ihrer Praktiken wurde von einigen seiner Vertreter mit wachsendem Interesse zur Kenntnis genommen. 1908 schrieb Cabot: „[A] great deal which phyicians have now taken into their practice they really owe to Quimby and to Christian Science“ (zit. nach Weiss 1969, 199f.). Ein wichtiger Schritt hin zu ihrer Integration in den medizinischen Mainstream ging von der Bewegung aus. Weniger doktrinäre Strömungen wie die des *New Thought* griffen unter anderem auf den vom Internisten Hippolyte Bernheim geprägten Begriff der Suggestion zurück, um ihren pragmatischen, am Heilungserfolg orientierten Ansatz zu erklären. Anders als etwa Eddy nahmen Vertreter dieser Richtung nicht an, dass der Glaube und die spirituelle Neigung des Behandelten ausschlaggebenden für den Erfolg der Behandlung seien. Sie funktioniere auch dann, so etwa Joseph L. Hasbroucke, wenn der Geheilte den Mitteln der Heilung keinen Glauben schenke und sie als Humbug betrachte (Caplan 2001, 80). Exponenten des *New Thought* machten es vor und lösten das Verfahren der *mind cure* von ihrem idealistischem oder religiösem „Überbau“. Die szientistische Medizin konnte Psychotherapie als *Technik* übernehmen, ohne auf die nun nicht weiter störenden Aporien zwischen Idealismus und Materialismus einzugehen.

In welcher Form konnten Selbsttechniken im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Medizin Verbreitung und Anerkennung finden? Plausibilität und Legitimität erhielten psychotherapeutische Verfahren dadurch,

dass sie zuerst auf einem Gebiet zur Anwendung gelangten, wo sich die Behandlung von Erkrankungen mit vornehmlich somatischem Symptombild durch *somatische* Therapien als ineffektiv erwies. Die Rede ist von neurotischen Leiden wie Neurasthenie, Hysterie, Hypochondrie sowie posttraumatischen Krankheitsbildern infolge von Zug- und Arbeitsunfällen, welche am Ende des 19. Jahrhunderts noch in den Zuständigkeitsbereich der Neurologie fielen. Am Körper ansetzende Verfahren wie Entspannungs- und Ruhekuren, Hydro- und Elektrotherapie wurden zu jenem Zeitpunkt häufig in Kombination mit suggestiven Verfahren eingesetzt und am Anfang des 20. Jahrhunderts in zunehmendem Maße durch psychotherapeutische Techniken abgelöst. Psychotechniken wie Hypnose und Suggestion waren zuallererst medizinische *Behandlungstechniken*, darüber hinaus griffen Ärzte auf sie als *Erklärung* von Krankheitsbildern zurück, von denen angenommen wurde, dass sie sich zwar im Körperlichen manifestierten, ihr Ursprung aber nicht aufs Körperliche beschränkt sei. Es handelte sich also nicht um Geisteskrankheiten im engeren, sondern um psychosomatische Erkrankungen im weiteren Sinne. Bedeutsam für die Weiterentwicklung der ersten medizinischen Psychotherapien sollte werden, dass die Klientel, bei der sie ab den 1880er und 1890er Jahren in Nordamerika und Europa zur Anwendung gelangten, sich aus Mitgliedern des Bürgertums oder Angehörigen einer zum damaligen Zeitpunkt neuen Patientengattung, derjenigen der versicherten Patienten, zusammensetzte. Die Behandlung fand nicht hinter Anstaltsmauern, in der Abgeschlossenheit der Asyle statt, sondern in den Privatpraxen niedergelassener Neurologen und – vor allem in Mitteleuropa – in privat geführten Nervenheilanstalten.

Die Psychotherapie betrat also die Bühne der Schulmedizin als Vermittlerin zwischen Körper und dem in ihm hausenden Geist. Die Vermittlungsarbeit, welche die Suggestion zwischen Geist und Körper herstellte, war in mehrere Hinsicht labil, ihre therapeutische sowie explanatorische Tragweite beschränkt. Das Konzept der Suggestion implizierte, zumindest so wie es der Psychotherapie-Pionier Bernheim definierte, dass eine Instanz mit Subjekteigenschaften einzelne körperliche Symptome *direkt* hervorrief oder beseitigte. Der Körper war in die Rolle des passiven Empfängers gedrängt. Definierte Bernheim doch Suggestion als einen Vorgang, durch den „eine Vorstellung ins Gehirn eingeführt und von ihm angenommen wird“ (zit. nach Schott & Tölle 2006, 459). In der Praxis verließ sich Bernheim nicht auf gezielte Gedankeneingebung. Er griff vielmehr auf einige der Mittel zurück, die sich bereits bei der sogenannten moralischen Therapie als wirksam erwiesen hatten. Das klinische Setting, wurde so gestaltet, dass es die Wirksamkeit der Suggestion erhöhte. In der Praxis war Suggestion kein quasi-chirurgischer Eingriff, sondern ein Ensemble von klinischen Praktiken, die darauf abzielten, die Immersion in die suggestive Atmosphäre zu forcieren. Dabei erwies sich die Übertragung des Behandlungssettings wie sie der experimentelle Hypnotismus in Frankreich entwickelte in andere, lokal variierende Behandlungskontexte als Motor für die Weiterentwicklung psychotherapeutischer Verfahren (Mayer 2006). Weil sich rein suggestive Verfahren bei einer gebildeten, bürgerlichen Klientel als unzuverlässig erwiesen, mussten andere Wege eingeschlagen werden, um Verbindungen zwischen Körper und Seele herzustellen und beeinflussbar zu machen; zumal der Suggestion in der Form therapeutisch wirksamer Gedankeneingebung, oder als medizinische Erklärung, die bei unbekannter Ätiologie oder Pathogenese schnell zur Hand war und gerne überstrapaziert wurde, jene vulgär-idealistischen und magischen Momente anhafteten, von denen sich die naturwissenschaftliche Medizin zu distanzieren wünschte (vgl. Meyer 2005, 55ff.).

Vor dem Hintergrund der Instabilität jener durch Überredung und Gedankeneingebung herbeigeführten Effekte wird verständlich, warum sich die Anwender klinischer Psychotechniken in der Behandlung auf das zu stützten begannen, was zwischen Arzt und Patient zur *Sprache* kam oder sich in der „Beziehung“ zwischen beiden zutrug. Das in der Therapie Gesprochene sowie der Rapport waren nicht länger bloße Mittel, sie wurden zu *Gegenständen* der Technik und der Reflexion über deren Wirksamkeit. So stellte etwa der sprachliche

Mechanismus der *Assoziation* nicht nur für Freud, sondern auch für den in Boston praktizierenden Morton Prince ein Modell zur Verfügung, das eine Vervielfältigung der Verbindungsglieder zwischen körperlichen Symptomen und dem „Seelenleben" mit sich brachte. Die Innovation der *talking cure* war keine der therapeutischen Haltung, sondern sie bestand darin, die Rede als Forschungs- und Behandlungs*instrument* zu begreifen. Ich möchte mit Latour sagen, dass mit jedem assoziierten Wort, das nun die Dignität eines epistemischen Gegenstands erhielt, mit jeder Begegnung, jedem Versuch einer Deutung sich die Vermittlungen mehrten und zusammen eine Kette bildeten, die der behandelnde Arzt an einem Punkt aufgreifen und zu einem anderen verfolgen konnte. Wenn wir „Vermittlung" hier in dem von Latour vorgeschlagenen Sinne verstehen, nämlich als ein Glied in einer Kette von Vermittlungen, das *nicht* vollständig bestimmt ist, durch das vorangegangene (vgl. Latour 2002c, 211–264, 382), dann erhalten wir auch eine Vorstellung davon, warum die Psyche nachgerade als „Vermittlungsinstanz" erscheinen musste.

Die wissenschaftliche Vermittlung von der einen „formalen Extremität ‚Sprache'" zur anderen, „materiellen Extremität ‚Welt'" geschieht gemäß Latuor gerade nicht vermittels eines großen Sprungs, *einer* adäquaten Repräsentation – wie sie die theoretische Fiktion der Bernheim'schen Suggestion vorsieht –, sondern über mehrere Transformationsschritte, die „eine kontinuierliche Reihe von ineinandergeschachtelten Elementen" bilden, „deren jedes die Rolle eines Zeichens für das vorangehende und die eines Dings für das nachfolgende Element spielt" (Latour 2002b, 70). Durch die von Freud entwickelte Methode ließen sich etwa hysterische Symptome insofern transformieren, als den körperlichen Symptomen *in der Behandlung* ein anderer Zeichencharakter als der einer somatischen Erkrankung zugeschrieben wurde. Das Konversionssymptom ist zugleich „Zeichen" und „Ding" sowie die Rede des Analysanden zugleich auf etwas anderes verweist *und* Gegenstand der Deutungen des Analytikers ist. Nur durch den provisorischen Abschluss der Vermittlungsreihe entsteht das, was Latour „zirkulierende Referenz" nennt: „Referenz ist eine Eigenschaft der Kette in ihrer Gesamtheit" (ebd., 80). Weder ist hier der Körper passiv noch der Geist; weder diktiert der Geist dem Körper die Symptome nach einem festgelegten Code noch ist das hysterische Symptom das Produkt eines nach allgemeingültigen Gesetzen ablaufenden, physiologischen Krankheitsprozesses.

4 Die Vermehrung der Subjekte

Wie Bernheim, gingen Jean-Martin Charcot und anfänglich auch Freud nicht davon aus, dass sie mit ihrer Methode das Gebiet der naturwissenschaftlichen Medizin hinter sich ließen. Freud wollte nach eigenem Bekunden dem bereits Bekannten mit Hilfe der von ihm so genannten „Hilfswissenschaft" der Psychoanalyse nur wenig Neues hinzufügen. Davon, dass sich psychologische Erklärungen mit der fortschreitenden Kenntnis der bio-chemischen Prozesse im Zentralnervensystem oder einer genaueren Kenntnis der Anatomie erübrigen würden, waren er – zumindest am Anfang seiner Laufbahn – und viele seiner psychotherapeutisch arbeitenden Kollegen auf beiden Seiten des Atlantiks überzeugt.

Dass die Psychoanalyse keine Hilfswissenschaft blieb, mag einigen als gerechtfertigt, anderen als überheblich erscheinen. Nicht bestritten werden kann, dass ihre zunehmende Bedeutung für die medizinische Praxis die wissenschaftliche Anerkennung anderer psychotherapeutischer Verfahren ermöglicht hat. Aus szientistischer Sicht wurde die Psychotherapie das „Problem" der Suggestion jedoch nicht los: Wichen den leicht zu durchschauenden suggestiven Methoden der frühen Psychotherapeuten nicht bloß subtilere Formen der Persuasion, die lediglich mit anderen Begriffen (Übertragung, Beziehung) belegt wurden? Da Psychotherapie auf die aktive Mitarbeit des Behandelten angewiesen ist, lässt sich ihr ein verführerisches Element nicht absprechen. Der

sich gegen die Psychotherapie richtende Verdacht, ihre vermeintlichen Erkenntnisse seien nichts weiter als Artefakte, konnte sich an jenes Moment heften, ohne das die psychotherapeutische Behandlung nicht in Gang gehalten werden kann.

Ihr einstiger strategischer Vorteil, der Umstand, dass die moderne Psychotherapie nicht gegen die somatische Medizin in Stellung gebracht, sondern als deren Hilfswissenschaft legitimiert wurde, hat sich heute in ihren Nachteil gewandelt. Als sich die Körpermedizin dazu in der Lage sah, differenziertere Erklärungen als bis anhin für psychische Störungsbilder zu geben, und vor allem als sie ihr therapeutisches Arsenal um potente psychopharmakologische Therapien erweitern konnte, gerieten psychotherapeutische Verfahren und psychosoziale Erklärungen in Bedrängnis. Verfügt die somatische Psychiatrie heute nicht über *bessere Erklärungsmodelle* für psychische Krankheiten als die Psychotherapie? Ist die Psychopharmakotherapie nicht *wirksamer* als sämtliche psychotherapeutische Verfahren? – Diese Fragen – auf die keine einfache Antwort gegeben werden kann, weil sie signifikante Unterschiede zwischen naturwissenschaftlichen und psychotherapeutischen Erkenntnisstrategien ignorieren – lassen erkennen, woran sich die Psychotherapie, nach Ansicht der Fragenden, messen lassen muss, wenn sie sich weiterhin als nützlich erweisen möchte, nämlich an den Standards der experimentell verfahrenden Naturwissenschaften.

Kommentatoren, die eine solche Ansicht vertreten, scheinen ein klares, vor allem aber ein starres Bild davon zu haben, was unter „der Wissenschaft“ zu verstehen ist. Sie blenden die Pluralität der Wissenschaften, ihre methodologische Vielfalt ebenso aus wie die Geschichte der psychiatrischen Disziplin, mit ihren großen und kleinen Transformationen, Konflikten und Ungereimtheiten.

Eine entscheidende Transformation der Psychiatrie der letzten hundert Jahre bestand in der Aufnahme psychotherapeutischer Verfahren in ihren therapeutischen Kanon. Die Psychoanalyse und andere Selbsttechniken haben nicht nur Generationen von Psychiaterinnen und Psychiatern geprägt, sondern auch die Art und Weise wie Laien psychische Leiden beschreiben. Wie der Wissenschaftsphilosoph Ian Hacking (1994, 2006) an mehreren Stellen hervorgehoben hat, existieren Klassifikationssysteme für selbstreflexive Individuen nicht unabhängig von ihnen: Menschen reagieren auf die Kategorien, die zur Erklärung und Beschreibung ihres Erlebens und Verhaltens angewandt werden, und tragen somit – im Sinne einer „Rückkoppelungsschleife“ – zur Transformation jener Kategorien bei. Die Erste-Person-Perspektive, mit anderen Worten, lässt sich bei der Diagnose und Behandlung psychiatrischer Störungsbilder nicht ausblenden. Jegliche Form von naturalisierendem Reduktionismus ist verkürzend. Was bereits für medizinische Teilbereiche wie die Chirurgie oder innere Medizin gilt, trifft auf die Psychiatrie im besonderen Maße zu: Wie der Arzt und Wissenschaftshistoriker Georges Canguilhem bemerkt hat, lässt sich die so scheinbar leicht zu objektivierende Frage, ob ein chirurgischer Eingriff erfolgreich gewesen sei, im Hinblick auf die Funktionsweise des Organismus allein nicht beantworten. Es bedarf vielmehr der Berücksichtigung der Lebenssituation des Patienten, um festzustellen, ob dieser genesen ist und zu *seinem* Lebensvollzug zurückkehren kann (Canguilhem 1991, 119). Mit Hacking und Canguilhem können wir sagen, dass weder einzelne psychische Krankheiten noch die Gesundheit über essentielle Eigenschaften verfügen: Von dem Wesen einer Krankheit zu reden, das durch Diagnose und Behandlung transformierbar ist, ist ebenso wenig plausibel, wie die Rede von *der* Gesundheit als einem Zustand mit überindividuellen, sich gleich bleibenden Merkmalen. Die Behauptung, psychische Störungen seien nichts anderes als körperliche Erkrankungen, ist damit fragwürdig. Denn was wird mit ihr behauptet, wenn nicht dass das Wesen psychischer Störungen im Körper zu suchen sei?

Hinter der ontologischen Privilegierung des Körpers steht die Befürchtung, psychische Störungen könnten sich als „weiche" Gegenstände erweisen und ihre Eigenschaften seien somit *verhandelbar*. Damit wäre zugleich der Status des Arztes bedroht, würde er doch nun nicht weiter über ein *Expertenwissen* verfügen[7]. Um zu bestimmen, was in einem konkreten Fall unter einer psychischen Störung zu verstehen ist und wie bei der Behandlung vorgegangen werden soll, müssten neben Ärzten und Psychologen auch Sozialarbeiter, Pflegepersonal, Familienmitglieder, Arbeitskollegen, der Gesetzgeber und nicht zuletzt der Betroffene selbst konsultiert werden. Wie man dieser Liste ansieht – in der verschiedene Akteure genannt werden, die bei der Behandlung psychisch Kranker *de facto* bereits eine Rolle spielen –, widerspricht die heute übliche Behandlungspraxis jener essentialistischen Sichtweise, die dahin tendiert, im psychischen Leiden *ausschließlich* eine Dysbalance des Neurotransmitterhaushalts oder eine andere somatische Dysfunktion zu sehen.

Diagnose und Therapie spielen sich nicht in einem vom sozialen losgelösten Raum ab. Auch die „harten" Bestandteile innerhalb des Ensembles von Personen, Praktiken und Institutionen, welches mobilisiert wird, um eine Veränderung der Lebenssituation des Behandelten herbeizuführen, die *acitve pharmaceutical ingredients* der Psychopharmaka, entfalten ihre Wirkung nur vermittels eines solchen, mit Latour gesprochen, Netzwerkes.

Der Soziologe Alain Ehrenberg hat in seiner Geschichte der Depression die fachlichen Auseinandersetzungen unter Psychiatern während der 1960er Jahre in Frankreich beschrieben, in denen die Verwendungsweise psychoaktiver Medikamente verhandelt wurde (Ehrenberg 2008). Der fachliche Konsens ging in die Richtung, dass man es mit „relationalen Substanzen" zu tun habe, welche zur Unterstützung des psychotherapeutischen Prozesses eingesetzt würden. Mit anderen Worten, es wurde die Ansicht vertreten, der Arzt wirke genauso wie die Substanz. Diese Auffassung dürfte nicht so weit entfernt sein von heutigen *best practices* psychopharmakologischer Behandlung, in denen Antipsychotika und Antidepressiva u. a. mit der Absicht eingesetzt werden, eine therapeutische Beziehung aufzubauen oder zu festigen. Das Bild jedoch, das mitunter nach außen vermittelt wird, ist nicht das einer relationalen Substanz sondern wohl eher das eines Wundermittels, von dem allein die Heilung abhängt. Es kursiert die Vorstellung, ein beschädigtes Subjekt könne durch Substanzen gezielt repariert werden. Ehrenberg fordert, man müsse die Erwartungen, die an die angeblichen Wunderdrogen herangetragen werden, auf ein realistisches Niveau herabsenken. Enttäuschungen seien vorprogrammiert.

Heißt das, die Psychiatrie sollte sich wieder stärker auf nicht-somatische, psycho-soziale Interventionen und somit das Subjekt besinnen? Die Frage ist falsch gestellt, somatische Therapien sind immer auch psycho-sozial, und psycho-soziale Therapien sind immer auch materiell. Würde sich die Psychotherapie *gegen* die somatische Medizin stellen so wie die *mind-cure*-Bewegung im 19. Jahrhundert würde sie wie diese Gefahr laufen, sich einem „essentialistischen" Subjektverständnis zu verschreiben. Genauso wie psychopharmakologische Interventionen neue Subjekte schaffen, indem sie sie u.a. mit chemischen Substanzen transformieren und ihnen einen somatisch-medizinischen Deutungsraster für diese Transformationen zur Verfügen stellen, in dem gleichen Maße und über *nicht* grundsätzlich verschiedene Mechanismen bewirken psychotherapeutische Verfahren Selbsttransformationen. Das Subjekt, das sich in Psychotherapie begibt, ist schon immer eines, das sich selbst zum Objekt nimmt, es ist ein, mit Michel Serres gesprochen, Quasi-Subjekt. Wenn wir Selbsttechniken und -technologien als geleitete Transformationsprozesse betrachten, die darauf ausgerichtet sind, *neue* Selbstverhältnisse zu schaffen, dann wird auch die Grenze zwischen psychotherapeutischen und psychopharmakologischen Interventionen durchlässig. Nicht ein teleologisches Streben auf einen von vornherein bestimmbaren Zielzustand, den wir mit dem fragwürdigen Begriff der „psychischen Gesundheit" umschreiben müssten, wäre

die Voraussetzung für Selbsttransformations-Prozesse dieser Art, sondern die grundsätzliche Wandelbarkeit von Subjekten.

Das Ziel der hier verfolgten Entgrenzung zwischen Selbsttechniken, die auf der Ebene der Beziehungen oder der Sprache operieren einerseits und denjenigen, die am Körper ansetzen andererseits, ist, die Möglichkeit einer sachbezogeneren Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Selbsttechnologien aufzuzeigen. Eine solche Auseinandersetzung würde sich dadurch auszeichnen, dass die an ihr Teilnehmenden sich gegenüber ihnen nicht mehr dadurch aus der *Verantwortung* nehmen, indem sie auf vermeintlich zeitloses Wissen rekurrieren. Statistische Wirksamkeitsnachweise einer Substanz, eines Verfahrens wären nicht mehr privilegierte Legitimationsgründe. Zugleich könnten etwa die unbeabsichtigten Folgen bei der Verschreibung von psychoaktiven Substanzen nicht mehr als medizinische oder gesellschaftliche „Neben-Wirkungen“ abgetan werden.

Mit dieser veränderten Sicht auf das Verhältnis von psychopharmakologischen und psychotherapeutischen Selbsttechniken stellen sich neue Fragen, alte Probleme nehmen eine andere Gestalt an: Welchen Regeln sollen die Aushandlungsprozesse folgen? Welche konkreten Ziele müssen sie verfolgen, wenn die durch Selbsttechniken bewirkten Selbsttransformationen ergebnisoffen bleiben sollen? Wie ist es um einen egalitären Zugang zu Selbsttechnologien und damit zu verschiedenen Subjektentwürfen bestellt? Welche Alternativen zur handlungsleitenden begrifflichen Dichotomie „Gesundheit – Krankheit“ lassen sich entwickeln?

Wie die Entgrenzung des Subjekts neue Psychopathologien generiert, ist eine weitere Frage, der man sich auf produktive Weise nur annehmen kann, indem man sich von alten Grenzziehungen und Grabenkämpfen distanziert und darum bemüht, Ansätze zu entwickeln, die zu einer zeitgemäßen Selbstreflexion der klinischen Disziplinen beitragen. Der bleibende Verdienst der Psychoanalyse mag darin liegen, dass sie sich stets um eine kohärente Begrifflichkeit, mit der sich therapeutische Prozesse theoretisch fassen lassen, bemüht hat. Die Spaltung zwischen Körpermedizin und Psychotherapie, die ideologische Inthronisierung des Körpers als dem Sitz „eigentlicher Krankheiten“ stehen einer nötigen Selbstreflexion nur im Weg.

Literaturverzeichnis

Cabot, R.C. (1908). The American Type of Psychotherapy: A General Introduction, in: W. B. Parker (Ed.), *Psychotherapy: A Course Reading in Sound Psychology, Sound Medicine, and Sound Religion,* 1(1).
Canguilhem, G. (1991 [1966]). *The normal and the pathological*, New York: Zone books.
Ehrenberg, A. (2008). *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Ellenberger, H.F. (1973). *Die Entdeckung des Unbewussten*, Bern: Huber.
Caplan, E. (2001). *Mind Games. American Culture and the Birth of Psychotherapy.* Berkeley: University of California Press.
Hacking, I. (1995). The looping effects of human kinds, in: D. Sperber, D. Premack & A.J. Premack (Eds.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, Oxford: University Press, 351–383.
Hacking, I. (2006). Leute Erfinden, in: Ders., *Historische Ontologie,* Zürich: Chronos, 119–136.
Hampe, M. (2009). Wissenschaft und Kritik. Einige historische Beobachtungen, in: R. Jaeggi & T. Wesche (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 353–371.
Latour, B. (2002a). „Glaubst du an die Wirklichkeit?“ Aus den Schützengräben des Wissenschaftskriegs, in:

Ders., *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–35.
Latour, B. (2002b). Zirkulierende Referenz, in: Ders., *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 36–95.
Latour, B. (2002c). Ein Kollektiv von Menschen und nichtmenschlichen Wesen. Auf dem Weg durch Dädalus' Labyrinth, in: Ders., *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 211-264.
Latour, B. (2007). *Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, Zürich-Berlin: Diaphanes.
Latour, B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Mayer, A. (2006). Lost Objects: Form the Laboratories of Hypnosis to the Psychoanalytic Setting, *Science in Context,* 19(1), 37–64.
Meyer, O. (2005). *Leib-Seele-Problem und Medizin: Ein Beitrag anhand des frühen 20. Jahrhunderts*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
Rosenberg, C.E. (1989). Body and Mind in Nineteenth Century Medicine: Some Clinical Origins of the Neurosis Construct, *Bulletin of the History of Medicine*, 63(2), 185–197.
Schott, H. & Tölle, R. (2006). *Geschichte der Psychiatrie. Krankheitslehren, Irrwege, Behandlungsformen*, München: C.H.Beck.
Sturma, D. (2005). *Philosophie des Geistes*, Leipzig: Reclam.
Weiss, R. (1969). *The American Myth of Success: From Horatio Alger to Norman Vincent Peale*, New York: Basic Books.

(Endnotes)

1 Für seine hilfreichen Kommentare zu einer früheren Version dieses Artikels möchte ich mich bei Pascal Germann bedanken.

2 Die Bedrohung dürfte umso schwerer wiegen angesichts der seit Jahrzehnten anhaltenden sprachphilosophischen Kritik am Begriff des selbstreflexiven, autonom handelnden Subjekts in der Tradition Descartes oder der Phänomenologie.

3 Die Begriffe „Selbsttechnik“ und „Selbsttechnologie“ werden hier in einem vagen Sinne verwendet. Folgende Anhaltspunkte möchte ich der Leserin und dem Leser geben: Gemeint sind Verfahren, welche von Fachpersonen oder Laien unter Anleitung oder gewissermaßen in Selbstregie (z.B. Meditation) angewandt werden können und die auf eine Veränderung des Selbstverhältnisses hinauslaufen, auch wenn sie in einzelnen Fällen (z.B. in der Verhaltenstherapie) nur darauf ausgerichtet sind, eine isolierbare Veränderungen im subjektiven Erleben und Verhalten zu bewirken. Die Verwendung des Begriffs „Selbsttechnik“ in diesem Text stützt sich nicht explizit auf die im Anschluss an Michel Foucaults Konzept des *soucis de soi* unternommenen Arbeiten.

4 In der vorliegenden Arbeit gehe ich von einem Wissens-Begriff aus, der sich *nicht* an der Tradition orientiert, die Wissen als gerechtfertigte wahre Meinung bestimmt hat, oder die Wissen mit dem Gehalt wissenschaftlicher Theorien gleichsetzt. Die angesprochenen Wissensformen lassen sich nicht auf den Bereich der Wissenschaft begrenzen und umfassen u.a. Wissen bezogen auf Handlungsvollzüge, das *tacit knowledge* (Michael Polanyi) oder *knowing how* (Gilbert Ryle).

5 Das historische Fallbeispiel, das ich in dieser Arbeit heranziehe, entnehme ich der Monografie *Mind Games: American Culture and the Birth of Psychotherapy* von Eric Caplan (2001).

6 An anderer Stelle spricht Latour von mehreren Gräben, die sich aufgrund der, wie er sie nennt, „Übereinkunft der Modernen“ aufgetan hätten, etwa zwischen der Welt der unverrückbaren Tatsachen „da draussen“, den geschmeidigen Ideen „da drinnen“ und den variablen sozialen Institutionen „da unten“ (Latour 2002, 23).

7 Diesen Hinweis verdanke ich Michael Hampe.

Zum Autor

Ulrich Koch ist Doktorand an der Professur für Philosophie der ETH Zürich. Zurzeit arbeitet er an einem Projekt zur Wissensgeschichte des Traumakonzepts in Psychiatrie, Psychotherapie und Philosophie.
Kontakt: koch@phil.gess.ethz.ch

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Psychologische Dimensionen der Subjektivität der Persönlichkeit

Ivan Titow

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich mit der Problematik der Subjektivität von Persönlichkeit. Als Ergebnis der durchgeführten theoretischen Analyse werden der psychologische Inhalt des Begriffs „Subjektivität“ konkretisiert, Motiv-, Wert-, Kognitions-, Regulations- und Reflexionsaspekte der Subjektivität hervorgehoben sowie ihre psychologischen Besonderheiten geschildert.

Schlüsselwörter

Subjektivität, Persönlichkeit, Motiv-, Wert-, Kognitiv-, Regulativ- und Reflexivkomponente der Subjektivität

Abstract

The article deals with the problem of personal subjectivity. As a result of theoretical analysis the psychological content of the notion “subjectivity” was concretized; the motivational, value, cognitive, regulative and reflexive components of subjectivity were revealed and the psychological peculiarities of those components were discussed.

Keywords

Subjectivity, personality, motivational, value, cognitive, regulative and reflexive components of subjectivity

1 Problemstellung der Thematik

Die Analyse der konzeptuellen Grundlage der modernen Psychologie ermöglicht die Feststellung, dass die subjektbezogene Herangehensweise und das in ihrem Rahmen entwickelte methodologische Prinzip der Subjektivität einen perspektivenreichen theoretischen Hintergrund für die Annäherung unterschiedlicher Forschungsrichtungen der psychischen Aktivität des Menschen bilden. Als Grundlage für die Integration der psychologischen Kenntnisse gilt die Kategorie des Subjekts, die eine spezifische Organisations-, Selbstregulations- und Abstimmungsweise der inneren und äußeren widerspruchsvollen Bedingungen der Persönlichkeitsaktivität darstellt, wie sie sich durch Integrität (System) aller psychischen Prozesse, Zustände und Eigenschaften, die dem Unbewussten- und Bewussten entsprechen, und den subjektiven und objektiven Bedingungen der Tätigkeit und Kommunikation dienen, charakterisiert. Dazu gehören auch die Selbständigkeit, selbstbestimmte Tätigkeit, Geistesarbeit, Individualisierung, die Fähigkeit mit der Welt als einem Gegenstand des Handelns und der Erkenntnis umzugehen und mit anderen Menschen als anderen Subjekten ergebnisreich zu kommunizieren, mit der gleichzeitigen Akzeptierung ihres Rechtes auf Selbstbestimmung und Freiheit (vgl. Abul’hanova, 1973; Brushlinskij, 1994; Karpenko, 2006; Rubinstein, 2003; Tatenko, 1995 etc.).

Subjektivität gilt als eine attributive Eigenschaft des Subjekts, mit der man spezifische Inhalts- und Dynamikcharakteristiken der Persönlichkeitsaktivität einer bestimmten Entwicklungsetappe verbindet. Gemeint ist

die Aktivität: Auf welches Objekt sie gerichtet ist, auf welche Weise sie organisiert ist und wie ihr Ergebnis gestaltet wird. Dem entsprechend wird Subjektivität durch die Fähigkeit der Persönlichkeit geschildert, die sachliche Realität (dabei auch die eigene Psyche) ergebnisreich zu verwandeln, das eigene Dasein (Lebenstätigkeiten, Lebensweg) zu projektieren, Selbstregulierung durchzuführen, eigene psychische Ressourcen für die Verwirklichung eigener Ziele zu integrieren und zu mobilisieren sowie sich zu vervollkommnen, sich zu entwickeln und kreativ auszudrücken (vgl. Abul'hanova, 1973; Ermolaeva, 2006; Osnickij, 1996; Petrovskij, 1996 etc.).

Wir geben zwar zu, dass die oben genannten Charakteristika gerechtfertigt sind, stellen aber fest, dass sie zu breit gedeutet werden, was die Schwierigkeit zur Folge hat, die konkreten empirischen Merkmale operationalisieren zu können. Die Quelle solcher Schwierigkeiten liegt vor allem in der mangelnden Ausarbeitung des Begriffs Subjektivität. Damit wird die Notwendigkeit einer konzeptuellen Konkretisierung bei gleichzeitiger Betrachtung konstruktiver Aspekte, die in den bereits existierenden Erklärungen zu finden sind, deutlich.

Somit ist das Ziel der vorliegenden Arbeit, den psychologischen Inhalt der Subjektivität unter Einbezug des Forschungsmaterials zu präzisieren und Inhalts- und Dynamikbesonderheiten der Ausdrucksformen der Subjektivität zu beschreiben.

2 Analyse des Forschungsmaterials

Wir gehen davon aus, dass Subjektivität als Prozess *der bewussten zielgerichteten Aktivität der Persönlichkeit*[1] verstanden wird. *Das drückt sich in spezifischen Motivations-*, *Wert-*, *Kognitions-*, *Regulations-*, *Reflexionsaspekten sowie in der tätigen und geistigen Lebensweise aus.*

Mit Rückblick auf diese Definition versuchen wir, die Analyse der Ausdrucksformen der Persönlichkeit im konkreten psychologischen Aspekt durchzuführen.

Zu den wichtigsten Charakteristika der Subjektivität, wie sie oben definiert wurde, wird *Aktivität* gezählt, die im Allgemeinen als Summe der durch die Initiative entstandenen sachbezogenen Handlungen der Persönlichkeit[2] verstanden wird. Diese Handlungen werden durch ihre inneren Widersprüche determiniert und durch äußere Einflüsse vermittelt (Krupnov, 1984). Dabei verbindet man die Subjektivität mit einer qualitativ höheren Ebene der Aktivität (genauer mit der Lern- (Davydov, 1996; Maksimenko, 2000; Morgun, 1981), Kognitiv- (Matjushkin, 1972), Kommunikations- (Bodalev, 1982), Schöpfens- (Bogojavlenskaja, 1983; Moljako, 2007), Sinn- (Smul'son, 2003; Tichomirov, 1984), Übernormen- (Petrovskij, 1982), Übersituationsaktivität (Petrovskij, 1996) etc.), wobei sie dem bewusst gestellten Ziel unterordnet ist und einen nichtadaptiven, verwandlungs-konstruierenden Charakter bekommt.

Wenn man von der Aktivität als einer substantiellen Charakteristik der Subjektivität der Persönlichkeit spricht, muss man auf zwei Grundausdrucksformen verweisen: 1) sachbezogene Tätigkeit und Kommunikation; 2) Akte der schöpferischen Arbeit an sich selbst, Selbstverwandlung. Im ersten Fall verursacht die Aktivität durch das Initiieren vom Subjekt die Entwicklung und das Fortschreiten der Tätigkeit der zielgerichteten sachbezogenen Verwandlungshandlungen oder Kommunikationsakte. Im zweiten Fall sichert sie die „innere“ Arbeit an der Änderung, dem „Beherrschen“ der eigenen subjektiven Welt, eigener Psyche. Demzufolge wird eine aktive Verwaltung eigener Ressourcen sowie die Regulierung des Maßes der äußeren Einflüssen auf das

eigene Dasein innerhalb der Organisierung des Lebensweges ermöglicht (vgl. Abul’hanova, 1973; Anan’ev, 1968; Ball, 2006; Vygotskij, 2002; Karpenko, 2006; Leont’ev, 1983; Rubinstein, 2003; Tatenko, 2006).

Solche Abtrennung der inneren und der äußeren Aktivität verlangt zugleich eine Präzisierung. Erstens muss man den Zusammenhang und die Bedingtheit des inneren und äußeren Vektors der Aktivität hervorheben. Einerseits verwirklicht das Subjekt, während es eigene psychische Aktivität mit den Herausforderungen der realen Tätigkeit koordiniert, innerhalb einer bestimmten Tätigkeit die Selbstorganisierung seines inneren Potentials (psychische Prozesse, Zustände, Eigenschaften) (Abul’hanova, 1973), andererseits wird bei den beliebigen Formen der Autonomisierung der inneren Tätigkeit ihre genetisch-funktionale Verbindung mit materiellen Handlungen bewahrt, wie bereits Leontjew 1983 zeigte (Leont’ev, 1983).

Zweitens muss man auf den Zusammenhang zwischen den oben genannten Aktivitätsformen und dem sozialen Wesen des Menschen hinweisen. In diesem Kontext wird die Einstellung eines Menschen zu anderen Menschen realisiert (Rubinstein, 2003). Demzufolge richtet sich die Aktivität des Subjekts immer auf die Bestätigung und Verstärkung des Daseins eines anderen Menschen (welcher als Subjekt eingeschätzt wird), seiner Individualität, seines Wertes. Das drückt sich in dem Vollziehen (oder in dem Ausbleiben des Vollziehens) der sozial orientierten[3], ethisch und ästhetisch gesteuerten Taten (*Handlungen*) durch das Subjekt aus (Tatenko, 2006).

Nach der Betrachtung der Aktivität als einer Fähigkeit der Persönlichkeit, die bedingten Veränderungen in der Welt und in sich selbst zu verursachen, möchten wir die Analyse ausdehnen und den psychologischen Inhalt der Subjektivität der Persönlichkeit mit der Spezifik der Motiv-, Wert-, Kognitions-, Regulations- und Reflexionsaspekte ihrer Aktivität in der Entwicklung in Einklang bringen.

Die Analyse der modernen psychologischen Forschungen der Subjektivität (z.B. Ermolaeva, 2006; Karpenko, 2006) lässt von der bestimmenden Rolle der spezifisch geordneten Bedürfnisse und Motivationen, Wertorientierungen, Lebenssinne der Persönlichkeit im Prozess ihres Werdens sprechen. Sie richten ihre Aktivität und sorgen für ihre Inhaltsfülle.

Bedürfnisse und Motivationen als Grundlage der Aktivität des Subjekts umfassen „mehr oder weniger ausdrucksvolle und bewusste *Intentionen* über menschliches individuelles Leben (vgl. Tatenko 2006, S. 336), was durch die Notwendigkeit der Selbstaktualisierung bestimmt wird und innerlich mit der Metamotivation der Persönlichkeit[4] (Maslou, 1999) verbunden ist“. Das bedeutet, den Druck des eigenen Potentials (oder nach Tatenko „innere Ressourcen der Selbstbestimmung im Wesentlichen“ (Tatenko, 2006) zu aktualisieren.

Die erwähnten Reihen der Bedürfnisse und Motivationen bekommen eine Konkretisierung durch ihre inhaltliche Verbindung mit *Wertorientierungen* der Persönlichkeit, die relativ beständige, sozial bedingte Ausrichtungen auf verschiedene Lebenswerte (subjektiv bedeutsame Objekte oder Erscheinungen) sowie auf konkrete Realisierungswege (Zhuravleva, 2006) darstellen. Streben nach Selbstaktualisierung und die Entwicklung der Metabedürfnisse werden nur unter der Bedingung der Zugehörigkeit durch Gefühl und Tat zu den Werten des Seins (die Wahrheit, das Gute, die Gerechtigkeit, die Schönheit) möglich. Sie bilden das oberste Niveau der dispositiven Persönlichkeitshierarchie und werden:

1) Grundlage für Sinnevaluierung eigenen Lebens. Demzufolge werden unterschiedliche Arten ihrer Aktivität initiiert, inhaltlich gerichtet, und reguliert[5] (auch diejenigen Arten, die durch das Bedürfnis der Selbstentwick-

lung und maximalen Aktualisierung eigener Möglichkeiten motiviert werden);
2) Ein wichtiger Faktor der Selbstbestimmung (durch freie Wahl und Verantwortung), der eigenen Abtrennung und Aussonderung des „Ichs“ als einer geistigen Instanz (durch Werte und eigene Einstellung zur Wirklichkeit) (Ball, 2006).

Nachdem wir den Inhalt des Wert- und Motivationskomponenten geschildert haben, wenden wir uns an den kognitiven Aspekt der Aktivität des Subjekts und betonen dabei folgende wichtige Momente:

1) Fähigkeit der Persönlichkeit, die Welt als Umgebung in der Form des kognitiven Gegenstands wiederzugeben, und als Folge dessen, eine informationelle Wechselwirkung zu vollziehen (Rubinstein, 2003). Als Ergebnis entsteht das *Verständnis* – das Begreifen des Wesentlichen in den Erscheinungen der soziokulturellen und natürlichen Wirklichkeit mit Hilfe der Rekonstruierung ihres inhaltlichen Sinnes (Znakov, 2006; Kostjuk, 1988).
2) Schöpferischer Charakter der kognitiven Tätigkeit. Er ist dadurch bedingt, dass alle psychischen Prozesse, vor allem Empfinden, Denken, Einbildungskraft, die diese Tätigkeit versichern, minimal sind, jedoch aber mit der Entdeckung sowie mit der Erschaffung von wesentlich neuen Produkten (Gestalten, logische Konstruktionen, sonstiges) verbunden sind (Brushlinskij, 1994; Moljako, 2007; Titov, 2007).
3) Eine bestimmende Rolle für die ergebnisreiche Aktivitätsrealisierung von *instrumentellen Eigenschaften* (Asmolov, 1990) der Persönlichkeit, besonders ihrer charakterologischen Züge (z.B. Aufmerksamkeit, Wissbegier, Nachdenklichkeit, Flexibilität, Beharrlichkeit, Mut etc.), ihrer intellektuellen Begabungen (z.B. Differenzierung der repräsentativ-kognitiver Strukturen (Chuprikova, 2007), Formierung eigener individuellen Kognitionswege, Artikulierung der mentalen Erfahrung, Offenheit der inneren und äußeren Informationsquellen (Holodnaja, 2004) etc.) und ihrer kreativen Begabungen (intellektuelle Initiative (Bogojavlenskaja, 1983), Problembestimmung, Neigung zum Experimentieren, zur Inversion (Kudrjavcev, 1997) etc.). Außerdem werden die hohen Resultate in der kognitiven Beherrschung der Welt mit Hilfe der harmonischen, ausgewogenen Verbindung zwischen kognitiven Prozessen und Persönlichkeitsstrukturen[6] bestimmt.
4) Nicht das Organisieren von sachbezogenen spezifischen Kenntnissen an sich wird bevorzugt, sondern *Kompetenz* als Fähigkeit neue Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben, mit weiterer Nutzung für die erfolgreiche Lösung unterschiedlicher Aufgaben in verschiedenen Tätigkeitssphären (allgemeiner gesagt: Daseinssphären) (Ball, 2006).

Ein funktionales Mittel der Mobilisierung der oben geschilderten Motivations-, Wert- und Instrumentalisierungsressourcen der Persönlichkeit für die Realisierung eigener Aktivität besteht in den regulatorischen Prozessen, vor allem in der *bewussten Selbstregulierung* (Konopkin, 2008, Morsanowa, 2007 etc.). Die Fähigkeit sich zu regulieren, die sich in „einem initiativ-schöpferischen Modus, in der Leichtigkeit und im Erfolg beim Erwerben neuer Arten der zielgerichteten Aktivität sowie in der Fähigkeit selbst nichtstandartgerechte Aufgaben zu lösen oder Aktivitäten, die eine Veränderung der Handlungsweisen verlangen, in den wechselhaften Umständen zu vollziehen“ (Konopkin 2008, S. 23), ausdrückt, verbindet man mit dem Vorhandensein der allgemeinen Fähigkeit Ziele zu *planen*, innere und äußere Bedingungen zu *modellieren*, Handlungen zu *programmieren*[7], Zwischen- und Endergebnisse zu *kontrollieren* und *einzuschätzen*, Regulationssystem zu *korrigieren*. Dabei wird auf die Adäquatheit der erwähnten Herausforderungsfertigkeiten der Tätigkeit, ihrer Bewusstheit, Flexibilität, Sicherheit, Beständigkeit sowie auf die konstitutive Rolle der entwickelten inneren Sprache (Konopkin 2008, S. 23) verwiesen.

Der reflektive Aspekt der Aktivität des Subjekts zeigt sich in der Fähigkeit eines Subjekts „eigene Gedanken, emotionale Zustände sowie eigene Handlungen und Einstellungen zu meistern, sich selbst zum Gegenstand einer speziellen Erörterung (Analyse und Einschätzung) und einer praktischen Verwandlung (Veränderung und Entwicklung) zu machen“ (Slobodchikov 1995, S. 78). Das verursacht einen „Riss im Fluss des Lebens“ (Mamardaschwili, 1995), Selbstdistanzierung (Frankl, 1990) und als Folge eine inhaltliche Einschätzung des eigenen Lebens, das Erfassen der Prinzipien der Existenz, wodurch die eigene Lebenseinstellung entsteht. Es sind folgende psychologische Mechanismen, die diese Funktionen der Reflexion realisieren, zu nennen:

1) Das Realisieren und die ideale Verwandlung einiger Aspekte der vorhandenen Situation („Objektivierung“ nach Usnadse (1966));
2) „Lösung der Sinnaufgabe“ (Leont’ev, 1983);
3) Lösung von inneren Konflikten in der Inhaltssphäre und Neueinschätzung der Werte; die allgemeinste Frage ist die Frage nach dem Sinn des Lebens (Leont’ev, 2007);
4) Dezentrierung (Piaget, 1994); das Vollziehen eines „integralen“ Blicks auf sich selbst (Iljenkow, 1991); der Blick mit den „Augen von allgemeinen Anderen“ (Andreeva, 1988), von „subjektiven Anderen“ (Slobodtschikov, 1995) auf die Prozesse und Ergebnisse des eigenen Lebens und auf sich selbst als auf einen Akteur.[8]

Eine reflexive Selbstabtrennung vom eigenen Leben wurzelt in der Differenzierung von „das handelnde Ich“ und „das reflektierende Ich“ (Kon, 1984). Zwischen diesen gibt es einen inneren Dialog und als Ergebnis eine „Ich-Gestalt“ als Einheit von kognitiven (Selbstanalyse und Selbstbegreifen), emotionell-einschätzenden (Einstellung zu sich selbst) und Verhaltenskomponenten (Stolin, 1983).

Eine weitere wichtige Funktion der Reflexion ist die Sicherstellung des Feedbacks zwischen Einflüssen der Persönlichkeit auf die Welt sowie auf sich selbst und ihren Folgen. 1) Eine integrative Einschätzung der Qualität von geistigen und praktischen Relationen in der Vielfalt ihrer Lebensformen und Inhalte. Das bestimmt innerlich das Gefühl der *Zufriedenheit* – das Erleben der Weltzugehörigkeit und des Raumes der Realisierung von eigenem Potential (Ermolaeva, 2006; 2) Solche Komponenten der *subjektiven Erfahrung*[9] der Persönlichkeit, wie die Erfahrung der Werte, der Reflexion, der Mitarbeit werden bereichert (Osnickij, 1996).

Am Ende der Erläuterung des psychologischen Aufbaus der Subjektivität muss man betonen, dass die genannten Aspekte im Prozess des Zusammenwirkens des Menschen und der Umgebung sehr eng miteinander verbunden sind. Deshalb kann die im Rahmen dieser Arbeit durchgeführte Erforschung der Komponenten der subjektiven Aktivität nur einen Anfangsschritt der komplexen Untersuchung ihrer zahlreichen Komponenten darstellen.

3 Schlussfolgerungen

Die von uns durchgeführte Analyse deckt nicht alle Aspekte des erforschten Problems ab. Sie deutet jedoch auf die Möglichkeit der konstruktiven Veränderung hin: von den „breiten“ theoretisch-methodologischen Verallgemeinerungen zur konkreten und inhaltlichen Bestimmung des Begriffs „Subjektivität“ als eines Prozesses der bewussten zielgerichteten Aktivität der Persönlichkeit. Das drückt sich in spezifischen Motivations-, Wert-, Kognitions-, Regulations-, Reflexionsaspekten sowie in der tätigen und geistigen Lebensweise aus. Die Perspektiven der weiteren Forschung sehen wir in der Erforschung von Determinanten, Niveaus und Kriterien der Entwicklung der Subjektivität; in der Untersuchung von Mechanismen des Werdens von einem System der

Motivations-, Wert-, Kognitions-, Regulations-, Reflexionsfunktionen der Subjektivität sowie in der Ausarbeitung einer komplexen Methodik der Subjekterforschung.

Literaturverzeichnis

Abul’hanova, K. A. (1973). *O subjekte psihicheskoj dejatel’nosti. Metodologicheskie problemy psihologii.* Moskva: Nauka.

Anan’ev, B. G. (1968). *Chelovek kak predmet poznanija*. Leningrad: LGU.

Andreeva, G. M. (1988). *Social’naja psihologija*. Moskva: MGU.

Asmolov, A. G. (1990). *Psihologija lichnosti*: *Uchebnik*. Moskva: MGU.

Ball, G. A. (2006). *Psihologija v raciogumanisticheskoj perspektive: Izbrannye psihologicheskie trudy*. Khar’kov: Osnova.

Bogojavlenskaja, D. B. (1983). *Intellektual’naja aktivnost’ kak problema tvorchestva*. Rostov: Rostovskij Universitet.

Bodalev, A. A. (1982). *Vosprijatie i ponimanie cheloveka chelovekom*. Leningrad: LGU.

Brushlinskij, A. V. (1994). *Problemy psihologii subjekta*. Moskva: Institut psihologii RAO.

Chirkov, V. I. (1996). Samodeterminacija i vnutrennjaja motivacija povedenija cheloveka. *Voprosy psihologii*, *3*, 116–130.

Chuprikova, N. I. (2007). *Umstvennoe razvitie: Princip differenciacii*. Sankt-Petersburg: Piter.

Davydov, V. V. (1996). *Teorija razvivajuwego obuchenija*. Moskva: INTOR.

Ermolaeva, M. V. (2006). *Subjektnyj podhod v psihologii razvitija vzroslogo cheloveka (voprosy i otvety): uchebnoe posobie*. Voronezh: NPO «MODJeK».

Frankl, V. (1990). *Chelovek v poiskah smysla*. Moskva: Progress.

Holodnaja, M. A. (2004). *Kognitivnye stili*. *O prirode individual’nogo uma*. Sankt-Petersburg: Piter.

Il’enkov, J. V. (1991). *Filosofija i kul’tura*. Moskva: Politizdat.

Jakimanskaja, I. S. (1994). Trebovanija k uchebnym programmam, orientirovannym na lichnostnoe razvitie shkol’nikov. *Voprosy psihologii*, *2*, 64–68.

Karpenko, Z. S. (2006). Kartografija integral’noï sub’єktnosti: post-postmodernists’kij proekt. In Z. S. Karpenko & V. O. Tatenko (Hrsg.). *Ljudina*. *Sub*’*єkt*. *Vchinok: Filosofs*’*ko-psihologichni studiï*. Kiev: Libid’, S.157–175.

Kon, I. S. (1984). *V poiskah sebja: lichnost’ i ee samosoznanie*. Moskva: Politizdat.

Konopkin, O. A. (2008). Osoznannaja samoreguljacija kak kriterij subjektnosti. *Voprosy psihologii*, *3*, 22–34.

Kostjuk, G. S. (1988). *Izbrannye psihologicheskie trudy*. Moskva: Pedagogika.

Krupnov, A. I. (1984). Psihologicheskie problemy issledovanija aktivnosti cheloveka. *Voprosy psihologii*, *3*, 25–33.

Kudrjavcev, V. T. (1997). Vybor i nadsituativnost’ v tvorcheskom processe: opyt logiko-psihologicheskogo analiza problemy. *Psihologicheskij zhurnal*, *18(1)*, 16-30.

Leont’ev, A. N. (1983). Dejatel‘nost‘. Soznanie. Lichnost’. In A. N. Leont‘ev (Hrsg.). *Izbrannye psihologicheskie proizvedenija*. Band 2. Moskva: Pedagogika, 94–231.

Leont‘ev, D. A. (2007). *Psihologija smysla: priroda, stroenie i dinamika smyslovoj real‘nosti*. Moskva: Smysl.

Lisina, M. I. (1986). *Problemy ontogeneza obwenija*. Moskva: Pedagogika.

Maksimenko, S. D. (2000). *Geneticheskaja psihologija (metodologicheskaja refleksija problem razvitija v psihologii)*. Moskva: Refl-buk.

Mamardashvili, M. K. (1995). *Lekcii o Pruste: (psihologicheskaja topologija puti)*. Moskva: Ad marginem.

Maslou, A. (1999). *Novye rubezhi chelovecheskoj prirody*. Moskva: Smysl.

Matjushkin, A. M. (1972). *Problemnye situacii v myshlenii i obuchenii*. Moskva: Pedagogika.

Moljako, V. A. (2007). *Tvorcheskaja konstruktologija (prolegomeny)*. Kiiv: Osvita Ukrainy.

Morgun, V. F. (1981). *Problema periodizacii razvitija lichnosti v psihologii: uchebnoe posobie*. Moskva: MGU.

Morosanova, V. I. (2007). *Samosoznanie i samoreguljacija povedenija*. Moskva: Institut psihologii RAN.

Osnickij, A. K. (1996). Problemy issledovanija subjektnoj aktivnosti. *Voprosy psihologii*, *1*, 5–19.

Petrovskij, A. V. (1982). *Lichnost'. Dejatel'nost'. Kollektiv*. Moskva: Politizdat.

Petrovskij, V. A. (1996). *Lichnost' v psihologii: paradigma subjektnosti*. Rostov: Feniks.

Piaget, Z. (1994). *Izbrannye psihologicheskie trudy*. Moskva: Mezhdunarodnaja pedagogicheskaja akademija.

Rubinshtein, S. L. (2003). *Bytie i soznanie*. *Chelovek i mir*. Sankt-Petersburg: Piter.

Selivanov, V. V. (2002). Svojstva subjekta i ego zhiznennyj cikl. In A. V. Brushlinskij & M. I. Volovikovoj (Hrsg.). *Psihologija individual'nogo i gruppovogo subjekta*. Moskva: PER SJe.

Slobodchikov, V. I. (1995). *Osnovy psihologicheskoj antropologii*. *Psihologija cheloveka: Vvedenie v psihologiju subjektivnosti: uchebnoe posobie dlja vuzov*. Moskva: Shkola-Press.

Smul‘son, M. L. (2003). *Psihologija intelektu: monografija*. Kiev: Nora-Druk.

Stolin, V. V. (1983). *Samosoznanie lichnosti*. Moskva: MGU, 1983. – 284 s.

Tatenko, V. A. (1996). *Psihologija v subjektnom izmerenii: monografija*. Kiev: Vidavnichij centr „Prosvita“.

Tatenko, V. O. (1995). Vchinok v ontologichnomu vimiri. In O. V Kirichuk & V. A. Romencja (Hrsg.). *Osnovi psihologiï*. Kiev: Libid', 402–424.

Tatenko, V. O. (2006). Sub'єktno-vchinkova paradigma v suchasnij psihologiï. In V. O. Tatenko (Hrsg.). *Ljudina. Sub'єkt. Vchinok: Filosofs'ko-psihologichni studiï*. Kiev: Libid‘, 316–356.

Tihomirov, O. K. (1984). *Psihologija myshlenija*. Moskva: MGU.

Titov, I. G. (2007). *Rozvitok tvorchoï ujavi molodshih shkoljariv jak komponent stanovlennja ïhn'oï sub'єktnosti*. Unveröffentlichte Manuskript, Staatliche Universität Poltava, Ukraine.

Uznadze, D. N. (1966). *Psihologicheskie issledovanija*. Moskva: Nauka.

Vygotskij, L. S. (2002). Istorija razvitija vysshih psihicheskih funkcij. In L. S. Vygotskij (Hrsg.). *Psihologija*. Moskva: JeKSMO-Press, 512–755.

Zhuravleva, N. A. (2006). *Dinamika cennostnyh orientacij v rossijskom obwestve*. Moskva: Institut psihologii RAN.

Znakov, V. V. (2006). *Psihologija ponimanija: Problemy i perspektivy*. Moskva: Institut psihologii RAN.

(Endnotes)

1 In der vorliegenden Arbeit wird Subjektivität als Eigenschaft verstanden, die jedes Subjekt immanent besitzt. Die Subjektivität existiert nicht „außerhalb“ der Persönlichkeit und die Persönlichkeit beinhaltet potentiell die Subjektivität.

2 Hier muss betont werden, dass die Aktivität nicht absolut spontan ist, sondern als Ergebnis vorheriger Kommunikation des Menschen mit der Welt und sich selbst entsteht.

3 Der Begriff „sozial orientiert“ verweist nicht nur auf den Einfluss eines handelnden Subjekts auf seine makro- und mikrosoziale Umgebung, sondern auch auf sich selbst als Persönlichkeit, „wenn ein Individuum infolge eines anstrengenden Kampfes mit sich selbst die eigene Lebensposition, Einstellung gegenüber sich selbst, den anderen und der Arbeit, die das Wichtigste im Leben zu sein scheint, grundlegend verändert“ (Tatenko 1995, S. 410).

4 Notwendigkeit der Selbstaktualisierung und Metamotivation sind mit dem Zustand der intrinsischen Motivation verbunden. In diesem Zustand hat der Mensch das Gefühl, dass er die wirkliche Ursache des Verhaltens ist (hat einen inneren Lokus der Kausalität) und sich als einen autonomen effizienten Agenten bei der Wechselwirkung mit der Umgebung empfindet (das Gefühl der Kompetenz) (E. Dyci, R. Ryan) (Chirkov, 1996).

5 „Die Aktivität an sich ist weder Gewalt noch Freude, sie ist weder human, noch antihuman. So wird sie vom Menschen

gemacht, der diese Aktivität abhängig von Werten und Aufgaben vollzieht“ (Osnizkij 1996, S. 11).

6 Letzteres tritt als eines der wichtigsten Merkmale für die Etappen der Entwicklung in der Ontogenese (z.B. Selivanov, 2002) auf.

7 Das bedeutet, das innere Modell der zukünftigen Handlungen zu gestalten (entsprechend den subjektiv geltenden Kriterien der Evaluation). Dieses Modell bestimmt operant-dynamische Charakteristiken der Handlungen (Intensität, Vielfalt, Streben nach Vollziehen in der Situation mit unterschiedlichen Hindernissen oder psychischen Anstrengungen). Dabei konkretisiert es die Form und den Inhalt des Zieles und überwindet seine informative Unbestimmtheit.

8 Besonders deutlich ist dies in der sozialen (kommunikativen) Reflexion, die mit dem „Eindringen“ in die innere Welt des anderen Menschen während des Kommunizierens verbunden ist (Andreeva, 1988; Bodalev, 1982).

9 Laut Jakimanskaya bedeutet subjektive Erfahrung die Erfahrung des gewesenen Verhaltens sowie des aktuellen. Inhalt von diesem Verhalten bilden 1) Gegenstände, Vorstellungen, Begriffe; 2) Operationen, Realisierungswege, Handlungsregelungen; 3) Emotionelle Kodes (persönliche Inhalte, Aufstellungen, Stereotypen) (Jakimanskaja, 1994).

Zum Autor

Ph. D. Titow, Ivan
Staatl. Pädagogische Universität W. G. Korolenko Poltawa
Institut für Psychologie und Pädagogik
Ostrogradskogo Str. 2
36000 Poltawa
Ukraine
E-Mail: ivanpoltava@mail.ru

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Das Neutrale – Fichtes Satz vom Grund
Cem Kömürcü

Zusammenfassung
Fichte entwirft in seiner *Wissenschaftslehre von 1794* eine Theorie des Wissens, die das Wissen des Wissens thematisiert. Dabei leitet Fichte das Wissen von einem Grundsatz ab, der als Satz vom Grund das Subjekt (Ich) vom Objekt (Nicht-Ich) unterscheidet und zugleich aufeinander bezieht. Dass etwas von etwas anderem unterschieden, ja mit etwas anderem verglichen werden kann, ist in einem sprachphilosophischen Sinne der Copula (das „ist“; das „bin“) im Urteil zu verdanken, die Fichte im Anschluss an Leibniz' sprachontologische Überlegungen weiterdenkt. Die Differenz von Subjekt und Objekt erfolgt so nur im „ist“, dem Sein, auf das Subjekt und Objekt zurück- und in dem sie zusammenfallen, ohne dass der Grund für die Differenz an der Differenz selbst teilnimmt, denn dieser ist *indifferent*. Die Copula ist so das Neutrale, etwas, was zwischen Subjekt und Objekt, ja wenn das Neutrale sich überhaupt lokalisieren lässt, befindet.

Schlüsselwörter
Fichte, Grund-Satz, Wissen, Copula, Identität, das Neutrale

Abstract
In his *Foundation of the Complete Science of Knowledge (1794)* Fichte designed a theory of knowledge which is not knowledge of something but knowledge of knowledge. Therefore the primary task of Fichte's system of philosophy is to show that there is a foundation of knowledge (principle of sufficient reason), an original unity which draws a distinction between subject and object, between the self and its other. According to Fichte, the relationship (between subject and object) which he also calls *copula* represents the being as such, or the non-ground. Hence, there is an X (i.e. absolute identity, *copula*, the link) and this X is subject on the one hand and on the other hand it is the predicates of the subject (object). In other terms the copula is the nameless indifferent *neuter* which produces difference without being different itself.

Keywords
Fichte, principle of (sufficient) reason, knowledge, copula, identity, neuter

1 Einleitung: Die Grund-Sätze der Wissenschaftslehre 1794

Philosophie ist *Wissenschaftslehre*. Denn sie bildet die Wissenschaft vom Wissen überhaupt: das *Wissen des Wissens*. Daher stellt sie, so Fichte, einen *Grundsatz*[1] auf, der nicht nur alles Wissen begründet, sondern selbst nicht weiter begründet werden kann. Dieser Grundsatz bringt als *Grund-Satz* diejenige Tätigkeit zum Ausdruck, „die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht.“[2] Eine solche Tätigkeit nennt Fichte bekanntlich *Tathandlung*, die im ersten Grundsatz der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* zur Geltung kommt: *Ich bin Ich*, *Ich = Ich* oder *Ich bin*. Eine nähere Bestimmung der Tathand-

lung können wir mit Fichte auch so formulieren: „Das Ich setzt sich selbst, und es ist vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins.“[3] Nun ist dem Grund als Grund-Satz eine *Triebstruktur* zu eigen, die darauf aus ist, das Andere, ja geradezu *mein Anderes* hervorzubringen. Die Tathandlung (Grund-Satz) steht so für eine aktive Produktionstheorie des Bewusstseins[4], die im Zusammenhang mit der sogenannten *intellektuellen Anschauung*, nicht nur das Wissen *an sich*, sondern auch die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens formuliert.

Der *Grund-Satz* lässt sich also nicht weiter begründen: er ist, weil er ist; er geht dem Bewusstsein voraus. Augenblicklich stellt sich daher die Frage: Was war ich wohl, ehe ich zum Bewusstsein kam? Die Antwort auf eine solche Frage ist ganz einfach: Nichts. *Ich war nicht Ich*, denn *Ich* ist *Ich* insofern es sich auf sich selbst bezieht; das Ich ist immer schon Ich in der Auseinandersetzung mit seinem Anderen. Der Begriff des Bewusstseins verlangt eine Unterscheidung, eine Auseinander-Setzung zwischen dem Ich insofern es ein Subjekt ist und dem Ich insofern es Objekt ist: *Ich bin Ich*. So kann im Grund-Satz *Ich bin Ich* der erste Teil als Subjekt und der zweite als Prädikat (Objekt) des Satzes verstanden werden: das Subjekt ist das schlechthin gesetzte Ich, das Prädikat hingegen das gesetzt gefundene seiende, existierende Ich, *mein Anderes*. Die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat realisiert sich in der Copula (im „bin“), die im eigentlichen Sinne die *Beziehung als solche* verkörpert. In einer solchen Beziehung verlässt das Ich sich selbst, um sich selbst wieder als Ich *vor-zu-stellen*, zum *Gegen-Stand* (Objekt) zu erheben, zum *Ich bin Ich*. Da das Ich sowohl das Wissen *von sich selbst* als auch die Prinzipien für dieses Wissen hervorbringt, kann es sich selbst in seinem Anderen sehen. Das Sehen des Anderen, ja die *intellektuelle Anschauung*, bildet ein äußerst aktives Moment der Wissensbildung. Die intellektuelle Anschauung ist ein Handeln, das sich als Vollziehen des Selbst, des Ich, äußert. Indem das Ich handelt, weiß es um sein Handeln; es entsteht sein eigenes Ich in seinem Anderen: das Wissen des Handelns ist daher unmittelbar das Wissen des Handelns des Wissenden, des Ich.

Im Moment des Schauens findet sich auch die Tathandlung wieder, denn die intellektuelle Anschauung ist selbst, wie die Wissensbildung, die sie begleitet, eine Produktion, eine aktive Tat. Zugleich ist sie eine Handlung, insofern sie die aktive Wahrnehmung des *Produktionsprozesses* bezeichnet. Das Produkt der eigentlichen Tathandlung nennt Fichte in einem weiteren (zweiten) Grundsatz *Nicht-Ich*: „Es wird demnach ohne alle Bedingung, und schlechthin entgegengesetzt.“[5] Der zweite Grundsatz bringt so das Entgegensetzen des Anderen (durch das Ich), *mein Anderes*, zum Ausdruck. Das Ich setzt sich ein *Nicht-Ich* entgegen, weil es sich immer nur im Anderen erblickt, es erkennt sich nur in seiner radikalen Andersheit, in dem, was es nicht ist, wieder: „Es ist ursprünglich nichts gesetzt, als das Ich; und dieses nur ist schlechthin gesetzt. Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist = Nicht-Ich.“[6] Dennoch stehen sich das Ich und sein Anderes, Subjekt und Objekt, *ohne Vermittlung* gegenüber. Darum führt Fichte abschließend einen dritten Grundsatz ein, der das Ich mit seinem Anderen (in einem Hegelschen Sinne) *versöhnt*, indem es das Ich (Subjekt) und das Nicht-Ich (Objekt) unterscheidet, aufeinander bezieht und schließlich vereinigt. Der dritte Grundsatz setzt genau dann ein, wenn keine Vermittlung mehr zwischen dem Ich und seinem Anderen möglich ist. Die Schwierigkeit, vor der Fichte nun steht, ist es, den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, zwischen dem Subjekt des Satzes und dessen Prädikat aufzulösen.

Fichte unterteilt prinzipiell alle Urteile in setzende und entgegensetzende, in Positionen (Ich) und Negationen (Nicht-Ich), die in einem gemeinsamen Punkt vereinigt werden sollen. Fichte spricht in diesem Zusammenhang auch von einem Grund, einem *Beziehungs- und Unterscheidungsgrund*, in dem das Ich und das Nicht-

Ich sowohl aufeinander bezogen als auch voneinander unterschieden werden. Der dritte Grund-Satz versucht das „Ich bin Ich“ (Satz der Identität) und das „Ich bin Nicht-Ich“ (Satz vom Widerspruch) in einem gewissen Punkt, ja *Grund* zu vereinigen. Der Vereinigungspunkt liegt einzig und allein in deren *Teilbarkeit*. Der *Grundsatz der Teilbarkeit* erhält auf diese Weise den Charakter eines Identitätsurteils, das zwei Teilurteile miteinander verbindet. Das erste Teilurteil lautet Ich = X, das andere Nicht-Ich = X. Im X, dem Grund von Ich und Nicht-Ich, kommen die Einzelurteile Ich und Nicht-Ich zusammen, d.h. die Copula (das Band) *verdoppelt* sich zu zwei Einzelurteilen. X ist demnach derjenige Grund, der in einem Fall das Ich von seinem Nicht-Ich unterscheidet, in einem anderen jedoch die beiden Einzelurteile aufeinander bezieht. Fichtes Idee einer *Verdopplung* des Bandes, der Copula beruht daher, wie wir im Folgenden sehen werden, auf Leibniz’ Identitätsbegriff, einer *prädikativen Identitätstheorie*.

2 Leibniz und die Copula

In einer argumentativen Auseinandersetzung mit dem polnischen Sozianer[7] Wissowatius führt Leibniz erstmals seine *Identitätstheorie der Prädikation* ein. In dieser Auseinandersetzung versucht Leibniz zu zeigen, dass Wissowatius in seinen antitrinitarischen Beweisführungen den Sinn der Copula im Urteil missversteht.[8] Dabei erkennt Leibniz in der Copula einen Grund, auf den das Subjekt und das Prädikat eines Satzes *zurückfallen* – und in dem beide *zusammenfallen*, d.h. in jedem kopulativen Satz impliziert das Subjekt immer schon das Prädikat; jede prädikative Bestimmung verlangt nach Leibniz eine Identität von Subjekt und Prädikat (A ist B). Diese Identität ist *keine Gleichheit* oder *Einerleiheit* von Subjekt und Prädikat, sondern vielmehr eine *Einheit* von zwei Satzteilen, die in der Copula voneinander unterschieden und zugleich vereinigt werden. Eine wahrheitsbegründende Identität behauptet nach Leibniz immer schon das Enthaltensein des Prädikats im Subjektbegriff. So wird Verschiedenes zwar voneinander unterschieden, doch die Unterscheidung impliziert immer schon das *Aufeinander-Bezogen-Sein* der Verschiedenen in ein und demselben Wesen, in der Copula: „Dass Verschiedenes weder voneinander noch von einunddemselben Dritten ausgesagt werden könne, bestreite ich entschieden. Man möge nur das beachten, was wir betreffs der Copula bemerkt haben.“[9] Demzufolge sind Sätze wie „das Gute ist das Böse“ und „das Endliche ist das Unendliche“ in einem solchen Sinne zu deuten: etwas, das in einer bestimmten Hinsicht „das Gute (das Endliche)“ ist, ist in einer anderen Hinsicht, „das Böse (das Unendliche)“. So sind „das Gute (das Endliche)“ und „das Böse (das Unendliche)“ zwar voneinander verschieden, doch in ihrem Wesen werden sie zu einem einheitlichen Ganzen, zu einer wesentlichen Einheit verbunden: *gut* und *böse* sind auf diese Weise nur verschiedene Perspektiven einer einzigen (gemeinsamen) Sache.

Leibniz versteht eine Verbindung zweier Einzelteile eines Satzes, von Subjekt und Prädikat, auch als *Verdopplung* (*reduplicatio*), die Fichte (wie auch die Psychoanalyse) später als *Ich-Verdopplung* deuten wird: „[...] auch sehe ich nicht, warum nicht ein Teil vom Ganzen im eigentlichen Sinne ausgesagt werden könne, wenn man nur die Wiederholung hinzudenkt oder im Auge behält.“[10] Der Satz als indifferente Einheit teilt sich durch eine *willkürliche* Verdopplung in eine differente Einheit von Subjekt und Prädikat auf. Dadurch wird der Satz als solcher, in der differenten Einheit von Subjekt und Prädikat überhaupt erst aussprechbar. Prädikation ist so für Leibniz nichts anderes als Einzelteile eines Satzes in ihrer Verbundenheit auszusprechen: „Denn eigentlich ist das Ganze nichts anderes als die einzelnen Teile, die vom Ganzen zusammen mit ihrer Verbundenheit ausgesagt werden.“[11] In einem Satz wie „das Gute ist das Böse“ gibt es etwas (ein X), das in einer bestimmten Hinsicht „das Gute“ ist, in einer anderen sich als „das Böse“ verhält. So könnte man behaupten, der Mensch ist „das Gute“, zugleich ist er aber auch „das Böse“. „Das Gute“ und „das Böse“ werden im Menschen, dem

Wesensgrund der Einzelteile (Gut und Böse), vereinigt. So ist Identität keine Einerleiheit, sondern Einheit von Verschiedenem und Gleichem, d.h. die Einheit (in der Copula) von Subjekt und Objekt (Prädikat). Identität, so Hegel wenig später, sagt immer schon eine „Identität von Identität und der Nicht-Identität, Entgegensetzen und Einssein“[12] aus.

3 Der Grund der Grund-Sätze

In Anlehnung an Leibniz' sprachphilosophischen Gedanken führt Fichte im dritten Grundsatz der *Wissenschaftslehre* eine *Identitätstheorie* ein, die im eigentlichen Sinne die Bedeutung der Copula im Urteil untersucht. Im Sein des Urteils selbst als dem „ist“ erkennt die Fichtesche Identitätstheorie einen sprachontologischen Wert; so hat die Untersuchung des sprachphilosophischen Verhältnisses von Subjekt und Prädikat, von Subjekt und Objekt ontologischen Charakter. Die Copula ist dasjenige, das sich im Urteil in ein Ich (Subjekt) und Nicht-Ich (Objekt/Prädikat) verdoppelt, ohne jedoch eine Beziehung zu beiden zu unterhalten. Aufgrund ihrer indifferenten Position *in der Differenz*, ermöglicht die Copula überhaupt eine Identitätsbeziehung zwischen Subjekt und Prädikat. Fichte hat hier eine Ungeschiedenheit von Subjekt und Prädikat vor Augen, die sehr wohl das Subjekt vom Prädikat unterscheidet, aber sie sind *in Wirklichkeit* nicht auseinandergetreten, sondern fallen auf einen gemeinsamen Grund zurück: auf die Copula. Es gibt ein X und dieses X ist einerseits Subjekt und andererseits Prädikat bzw. Objekt. Dies bedeutet nun aber nicht, dass das Subjekt als solches Prädikat ist, und umgekehrt. Vielmehr offenbart die Copula in einem solchen Verhältnis die Identität von Subjekt und Prädikat. Durch ihre verknüpfende und einheitsstiftende Funktion vereinigt die Copula das Ich mit seinem Nicht-Ich; darüber hinaus ist sie das Sein selbst, das im *Ur-Teil* sein Wesen in zwei Einzelwesen scheidet und auf diese Weise sich selbst in seinem Anderen wiedererkennt. Die Copula legt so die Bedingungen der Möglichkeit der Existenz an sich frei: es existiert tatsächlich ein Ich und dieses ist ein Nicht-Ich. Folglich hebt sich die Trennung von Sprache und Ontologie auf: Sprache *ist* Ontologie, Ontologie *ist* Sprache, d.h. Sprache ist nur im Rahmen einer Ontologie möglich und Ontologie nur mit Sprache. Die Copula verwirklicht erst ein Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, d.h. alles, was ist, lässt sich auch aussprechen, es lässt sich sagen, weil die Copula, ohne in Beziehung zum Subjekt und Prädikat zu stehen, die Rahmenbedingungen für jedes Verhältnis bereit stellt.

Der Satz „Das Ich ist das Nicht-Ich“ bedeutet nicht, dass das *Ich* und *Nicht-Ich* gleich (*einerlei*) sind, vielmehr versucht ein solcher Satz zu zeigen, dass etwas, was auch immer es sei, immer schon auch etwas anderes sein könne; wie auch immer ich etwas als etwas bezeichne, ich kann es immer schon auch anders bezeichnen. Was auch immer etwas ist, es kann in seiner *Andersheit*, d.h. in dem, was es nicht ist, dasselbe sein. Folglich gibt es etwas und dieses etwas ist in einer Hinsicht das *Ich*, in einer anderen das *Nicht-Ich*. Wenn wir mit Fichte *Ich ist Nicht-Ich* behaupten, dann bedeutet dies keineswegs, dass *Ich und Nicht-Ich gleich* sind, sondern vielmehr dass *Ich*, was auch immer *Ich* sei, immer schon auch das ist, was *Nicht-Ich* ist. *Ich* ist im Urteil nicht *Ich* selbst, sondern es gibt etwas, was *Ich* als Ich vertritt, genauso ist im Urteil *Nicht-Ich* nicht *Nicht-Ich*, sondern es gibt irgendetwas, das *Nicht-Ich* ist. Auf diese Weise sind *Ich* und *Nicht-Ich* nicht einerlei; es gibt vielmehr etwas, das *Ich* ist, *Ich* als solches vertritt, und dieses ist einerlei mit dem, was *Nicht-Ich* ist. Es liegt hier eine Dreiheit des Urteilens vor, die sich in der Copula des Satzes zum Ausdruck bringt: irgendetwas „ist“ *Ich* und irgendetwas „ist“ *Nicht-Ich*; das, was *Ich* ist und das, was *Nicht-Ich* ist, ist das, was weder *Ich* noch *Nicht-Ich* an sich ist; vielmehr ist *irgendetwas als Ich* und *als Nicht-Ich*, dadurch vereint *irgendetwas Ich* und *Nicht-Ich*. *Irgendetwas*, was auch immer es sei, geht immer schon dem *Ich* und *Nicht-Ich* voraus. Das, was dem *Ich* und *Nicht-Ich* voraus geht, ist irgendetwas, das sich jedoch als etwas Bestimmtes nicht bestimmen lässt. Folg-

lich ist dieses Etwas, was auch immer es sei, etwas, das aufgrund seiner Unbestimmtheit indifferent ist und sich somit nicht prädizieren lässt. Die Indifferenz ist das, was die Möglichkeit einer Differenz freigibt, ohne jedoch selbst zur Differenz zu gehören bzw. prädiziert zu werden. Sie ist der Grund, auf den *Ich* und *Nicht-Ich* zurückfallen: die Copula ist der Grund als Nicht-Grund für die Differenz, sie ist der Grund, der das Subjekt mit seinem Prädikat vereinigt: *das Ich ist das Nicht-Ich*.

Etwas, was auch immer es sei, zeigt sich in einem Urteil *als* Bestimmendes und *als* Bestimmtes, als Subjekt und als Prädikat, so dass das Band eines Urteils allen Teilen eines Urteils zu Grunde liegt, dem Subjekt, dem Prädikat und deren Einheit, d.h. der Identität (Gegensatz), der Nicht-Identität (Widerspruch) und deren Einheit. Jedes Identitätsurteil beruht auf der Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt, von Bestimmendem und Bestimmtem, die in der Copula, im Sein, vereint wird. Jede Gegensätzlichkeit bricht aus der Copula heraus, jedes Sein hat seinen Grund in etwas, was es selbst nicht ist. Die Copula kann nur Copula sein, sich zum Sein erheben, wenn sie sich aus ihrer Unbestimmtheit, aus der Gleich-Gültigkeit befreit und Bestimmtheit etabliert, d.h. sich einerseits in ein Subjekt, andererseits in ein Prädikat verwandelt. Als Indifferenz erträgt und hält die Copula die ontologische Spannung zwischen Subjekt und Objekt am Leben. Ferner ist das Wesen der Copula ein ganz und gar schöpferisches, weil die Copula in jedem Identitätsurteil eine produktive Kraft ist, die sich selbst als ein Subjekt und als Objekt zeugt: zwei Momente, die nicht miteinander verträglich sind, werden durch die Copula zusammengeführt. Die Copula ist somit der Garant eines jeden lebendigen Subjekt-Objekt Verhältnisses; zugleich ist sie die Bedingung der Möglichkeit der Aussprechbarkeit eines Satzes als solchem, weil sie verschiedene Satzglieder, die getrennt voneinander stehen, verbindet, und zwar indem sie *allererst* Existenz und Bestimmtheit verleiht. Als Wesen eines jeden Urteils verwandelt sich die Copula sowohl in das *Ich* als auch in das *Nicht-Ich* des Satzes, d.h. sie produziert sich selbst *zu etwas als etwas*. Die Copula ist der Vereinigungspunkt aller Diversität, die Einheit von Verschiedenem und Gleichem; sie ist das Nicht-Identische, das alles Identische überhaupt möglich macht.

4 Der Grund als das Neutrale

Der vollständige dritte Grundsatz lautet: *Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*. Das *Ich* ist allein dadurch *Ich*, weil es sich vom *Nicht-Ich*, das es nicht ist, unterscheidet, abgrenzt und insofern auf es bezieht, d.h. geteilt wird. *Ich* und *Nicht-Ich* schließen sich gegenseitig ein und aus, sie bilden eine Differenz, eine Auseinandersetzung zweier Differenten, die nur stattfindet, weil sie von einem unbestimmten Einen, einer Indifferenz, vereint und auseinander gehalten wird: die Copula. Die Copula ist so das *Neutrale,* das zwar die Differenz als solche freigibt, aber an ihr selbst nicht teilnimmt. Folglich bildet das Motiv des Neutralen eine entscheidende Stelle in Fichtes Denken, weil alles, was sich gemäß der *Wissenschaftslehre* denken lässt, immer schon in einem Verhältnis von Subjekt und Objekt, von *Ich* und *Nicht-Ich* denken lässt, indem es sich auf das Neutrale bezieht. Die Differenz von Subjekt und Objekt – ja nennen wir sie Existenz – entspringt aus ein und derselben Quelle. Sie ist der Fluchtpunkt, auf dem das Dasein des Subjekts wie des Objekts beruht. Dieser Fluchtpunkt ist in letzter Instanz das *Neutrum* oder das Neutrale. Das Neutrale existiert daher nicht, weil alles, was im wahrsten Sinne des Wortes *ex-istiert*, nämlich ‚herausstehen‘ müsste und sich damit grundlegend von etwas anderem unterscheiden müsste. Das Neutrale unterscheidet sich nicht von etwas, steht nicht in Beziehung zu etwas, sondern *erzeugt* Differenz und die Einheit von Differenz.

Das Neutrale in Fichtes Philosophie findet nicht statt, es hat keinen Ort, es affirmiert nicht, noch negiert es. Es ist nicht einmal Nichts, da es erst die Bedingungen der Möglichkeit der Unterscheidung von Sein und Nichts,

von Innen und Außen freilegt. Das farblose, neutrale Neutrale bewegt sich sowohl im Innen als auch im Außen, ohne jedoch das Innen oder das Außen zu sein; es ist folglich für sich selbst richtungslos, für andere richtungsweisend. Das Neutrale ist uns dabei auch nicht zugänglich. Dennoch *ist es* als Namenloses. Daher fragt sich: „Wenn das Neutrale namenloses Nomen ist, wie kann es benannt werden? Und dennoch wird es benannt [Fichte nennt es wie eines der beiden Differenten, abermals ICH, doch unterscheidet er zwischen dem *relativen* und dem *absoluten* Ich], muss es benannt sein, da es nicht möglich ist, Verzicht darauf zu erklären, sich der Grenze – in angemessenem Sich-Entfernen – anzunähern, auf die hin wir geöffnet, welcher wir ausgesetzt sind.“[13] Diese Grenze verkörpert die *Wissenschaftslehre*, das Wissen vom Wissen, das seinen Ausgang vom Wissen nimmt und diesen selbst zu seinem Gegenstand macht. Daher ist das Wissen (des Wissens) im eigentlichen Sinne die Selbstbeziehung des Wissens, sein eigener Beziehungs- und Unterscheidungsgrund. Der Grund als solcher kann jedoch kein Gegenstand des Wissens sein, da er erst Bestimmtheit etabliert, ohne ein Teil der Bestimmtheit zu sein. Das Wissen des Wissens ist so das Wissen vom Nichts, vom *Abgrund der Dinge*.

Dieser Unergründlichkeit des Denkens, dem Neutralen, dem tiefsten (und damit höchsten) Punkt der Dinge nachzugehen, hat sich (nicht nur) die Philosophie zur Aufgabe gemacht. Die Suche nach dem verlorenen, nicht existenten Neutralen ist so gerade aber nicht nur das Forschungsprogramm der Metaphysik. Dabei ist die Verlusterfahrung des Neutralen nicht etwas, das im eigentlichen Sinne der Philosophie vorangeht, vielmehr ist diese ihrer Arbeitsweise eigen. Demnach manifestiert sich die Philosophie als Suche nach dem Neutralen, dem Unergründlichen, zugleich ist sie die eigentliche Zerstörung des Neutralen. Indem die Philosophie nach dem Neutralen fragt und das Neutrale sucht, hat sie es schon vernichtet. Jedoch gehört das ambivalente Verhältnis zwischen Suche und Verlust des Neutralen vordergründig nicht zum Wesen der Philosophie, vielmehr ist dieses etwas rein Menschliches. An dieser Suche sind viele Menschen schon zu Grunde gegangen, auch Fichte.

Literaturverzeichnis

Blanchot, M., *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente*, Zürich/Berlin 2010.

Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Einleitung und Register von W. G. Jacobs, Hamburg 1997.

Frank, M., *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M. 2007.

Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

Heidegger, M., *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1995.

Henrich, D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

Hegel, G.W.F., Werke in 20 Bänden. Theorie-Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1970.

Hogrebe, Wolfram (Hg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Frankfurt a. M. 1995.

Nancy, J.-L., *Das Neutrale, die Neutralisierung des Neutralen*, in: M. Blanchot, *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente*, Zürich/Berlin 2010, 7-13.

Leibniz G. W., *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit*, in: *Gesammelte Werke in zehn Bänden. Lessing und sein Zeitalter*, hg. von Paul Rilla, Berlin/Weimar 1968, 489-535.

Seebaß, G., *Geschichte des Christentums. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*, Stuttgart 2006.

(Endnotes)

1 Vgl. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957; Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a. M. 1995; M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1997.

2 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Einleitung und Register von W. G. Jacobs, Hamburg 1997, 91 [zit.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*].

3 Ebd.

4 Vgl. in diesem Zusammenhang: D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

5 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 104.

6 Ebd.

7 Zum Begriff des Sozianismus vgl. G. Seebaß*, Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*, Stuttgart 2006. Der Sozianismus ist eine antitrinitarische Bewegung innerhalb des Christentums, die sich im 16. Und 17. Jahrhundert in Europa ausbreitete. Der Sozianismus kritisiert die Idee der Menschwerdung Gottes.

8 *Defensio Trinitatis Contra Wissowatium*, in: *Philosophische Schriften*, hg. von der Preussischen Akdemie der Wissenschaften, 1. Band: 1663–1672, Darmstadt 1930, 518–530. Deutsche Fassung des Textes herausgegeben und kommentiert von G. E. Lessing unter dem Titel: *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit*, in: *Gesammelte Werke in zehn Bänden* hg. Von P.l Rilla, Berlin und Weimar 1968, 489–535 [zit.: *Einwürfe wider die Dreieinigkeit*]. Im Folgenden stütze ich mich auf die Übersetzung Lessings.

9 *Einwürfe wider die Dreieinigkeit*, 517.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 G.W.F. Hegel, *Differenzschrift* TWA 2, 96.

13 J.-L. Nancy, *Das Neutrale, die Neutralisierung des Neutralen*, in: M. Blanchot, *Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente, Zürich/Berlin 2010, 10.*

Zum Autor:

Dr. Cem Kömürcü, geboren 1981 in Mannheim, lehrt Philosophie und Literatur an der Universität Heidelberg. Koordinator der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Deutsch-Türkischen Universität in Istanbul. Kontaktdaten: Universität Heidelberg, Anglistisches Seminar, Kettengasse 12, 69117 Heidelberg, Tel.: 06221-5428-35 Kontakt: cem.koemuercue@as.uni-heidelberg.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Begriffsgeschwindigkeit und Gedankengeschwindigkeit

Jens Lemanski

Zusammenfassung
Das folgende Essay beschäftigt sich mit Zeitmetaphern im Erkenntnisakt. Durch eine historische Untersuchung von dialektischen Denkern der Antike wie Platon, Plotin und Porphyrius und der Neuzeit wie Fichte, Schopenhauer und Wittgenstein versucht es, die These Karl Poppers zu widerlegen, dass die Nachkonstruktion der Vorgänge bei der Auslösung eines Einfalls kein philosophisches Thema sei. Im Unterschied zu großen Teilen der modernen Philosophie zeigt die Philosophiegeschichte, dass Denken und Sprechen nicht unbedingt als identisch angesehen werden. Vielmehr zeigt sich eine Diskrepanz zwischen dem qualitativen Denkakt und der quantitativen Begrifflichkeit, die dadurch zustande kommt, dass das prä-dikative Denken erst in eine Subjekt-Objekt-Struktur übertragen werden muss, um in einer natürlichen Sprache mitgeteilt werden zu können. Gedanken und Begriffe weisen somit eine eigene Geschwindigkeit auf, die nur im Akt des Philosophierens überwunden werden soll.

Schlüsselwörter
Kognitive Phänomenologie, Psychologie, Wissenschaftstheorie und -lehre, Zeitmetapher, exaiphnes, mit einem Schlage, occurrent thoughts, mind time

Abstract
The following essay is concerned with time metaphors in the act of cognition. On the basis of a historical study regarding dialectical philosophers of the antiquity like Plato, Plotinus and Porphyry and the modern age like Fichte, Schopenhauer and Wittgenstein it attempts to disprove the assumption of Karl Popper that the reconstruction of the process involved in the stimulation and release of an inspiration is not a philosophical theme. In contrast to the many groups of modern philosophy the history of philosophy shows that thinking and speaking are not necessarily identical. Actually the discrepancy is between the qualitative act of speaking and the quantitative concept arriving from the fact that the pre-dictive thinking has to be conveyed to a structure of 'subject-object', which is to communicate thinking through the form of a natural language. Thinking and concept have thus their own velocity which is only overcome by the act of philosophizing.

Keywords
Cognitive phenomenology, psychology, doctrine and philosophy of science, time metaphor, exaiphnes, in a flash, occurrent thoughts, mind time

1 Das ‚nackte' Denken und seine Feinde – Einleitung

Kurt Rainer Meist hat in den Vorlesungen, die er in den 2000er Jahren in Bochum gehalten hat, mehrfach darauf hingewiesen, dass man in der Geschichte der Philosophie zwei radikal voneinander unterschiedene Weisen des Denkens finden kann: diejenigen Philosophen, die ‚nackt' und unverstellt denken und diejenigen,

die es nicht tun. ‚Nackt zu denken‘ bedeutet für Meist so viel wie ‚zu zeigen, wie man zu seinen Gedanken kommt‘. Diese Form des nackten Denkens findet man in der Philosophiegeschichte überaus selten[1]. Kurt Meist hatte aber selbst in verschiedenen Vorlesungen auf Denker wie Parmenides, Heraklit, Platon, Hegel oder Husserl hingewiesen, die diese Weise des nackten Denkens praktizierten und ich glaube, dass ich den Sinn seiner philosophiegeschichtlichen Reduktion treffe, wenn ich selbst noch Autoren wie Plotin, Fichte oder Heidegger und Wittgenstein in die erste Gruppe einreihe.

Dass die Charakterisierung einiger philosophischer Systeme als nacktes Denken keine moderne Aneignung gewisser Traditionsströme ist, sondern schon von einigen Philosophen selbst als Anspruch erhoben wurde[2], zeigt sich, wenn man Friedrich Wilhelm Joseph Schellings philosophische ‚Methodologie‘ befragt. Dieser hatte es als „lebendige Lehrart“ beschrieben, „daß der Lehrer nicht Resultate hinstellt, wie es der Schriftsteller pflegt, sondern daß er, in allen höheren Szienzen wenigstens, die Art zu ihnen zu gelangen selbst darstellt und in jedem Fall das Ganze der Wissenschaft gleichsam vor den Augen des Lehrlings entstehen läßt.“[3]

Diese Reduktion der Philosophiegeschichte auf die Frage ‚Wie denkt ein Philosoph?‘ scheint mir grundlegend zu sein und ist meiner Meinung nach noch fundamentaler als die Frage, nach welcher Methode oder nach welcher Schule jemand denkt. Warum ein Philosoph eine Methode oder Schule wählt, scheint dann beantwortet zu sein, wenn er uns an seinem Gedankenprozess teilhaben lässt, in dem er sich notwendig über die Methodik seines eigenen Denkens selbst Gedanken macht[4].

Denken – daran dürfte es keinen Zweifel geben – ist allen Philosophen gemeinsam; die Frage ist nur, ob sie uns an ihrem Denken teilhaben lassen oder ob wir – als Leser, Zuhörer und Rezipienten – nur die Ergebnisse dieses Denkprozesses präsentiert bekommen[5]. Die Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts scheint sich aber größtenteils von der Weise des nackten Denkens entfernt zu haben. Während die vormoderne Philosophie häufig von der Bedingung ausging, dass es einen nicht-begrifflichen Erkenntnisakt gibt, der dem Sprechen eigentlich vorausgeht, aber im nackten Denken an dieses angepasst wird, so ist für die moderne Philosophie das Denken entweder nur noch in Form von Sprache möglich oder das Denken wird, wenn es isoliert von der Sprache betrachtet werden soll, aus der Philosophie ausgeschlossen und als Thema in die Psychologie, wenn nicht gar in den Psychologismus verlegt.

Im ersten Fall hat auch die argumentative Genauigkeit und die minutiöse Strukturierung von wissenschaftlichen Texten die Teilhabe an der Lebendigkeit eines aktiven Denkprozesses stark in ihre Schranken gewiesen. Im zweiten Fall wurde nicht nur das reine Denken, sondern auch die maßgebliche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines qualitativ neuen Gedankens als philosophisches Thema von prominenten Vertretern der akademischen Disziplin aus derselben verbannt.

In dem Unterkapitel ‚Ausschaltung des Psychologismus‘ seiner ‚Logik der Forschung‘ hat beispielsweise Karl Popper die „Frage, wie es vor sich geht, daß jemandem etwas Neues einfallt – sei es nun ein musikalisches Thema, ein dramatischer Konflikt oder eine wissenschaftliche Theorie –“[6] als Frage der empirischen Psychologie aus der Philosophie ausgeschlossen. Nicht die „Vorgänge bei der *Auslösung* des Einfalls“ sollen nachkonstruiert werden, sondern Vorgänge „der nachträglichen *Prüfungen* eines Einfalls“[7].

Die von Popper angegebenen Beispiele („musikalisches Thema, ein dramatischer Konflikt oder eine wissenschaftliche Theorie“) deuten darauf hin, dass nicht von einem willkürlichen oder beliebigen Denkvorgang

gesprochen wird, sondern von etwas, was wir als qualitativ neuen Denkakt bezeichnen können. Allerdings geht Popper mit Henri Bergson und Albert Einstein konform[8], dass ein ‚nacktes Denken', das begrifflich diesen qualitativ neuen Gedanken oder Denkakt nachkonstruiert, ein „irrationales Moment“[9] enthalte und somit – wie Einstein sagt – „kein logischer Weg“, sondern nur die Intuition dorthin führe[10].

Die Rede vom logischen Weg und von einem irrationalen Moment geht in der Neuzeit auf Francis Bacon zurück. Dieser exemplifizierte zwei mögliche Wege („duae viae“) zu einem qualitativ neuen Gedanken („ad axiomata“), wovon der eine ein unmittelbares Überspringen oder Überfliegen („saliat et volet“) und der andere einen beständig-stufenweisen Aufstieg („ascendendo continenter et gradatim“) darstellte. Für Bacon selbst war aber nur der letzte Weg ein wirklicher und gangbarer Weg[11], weshalb Einstein und Popper insofern mit der empiristischen Tradition brechen[12], als dass ihre Rede vom irrationalen Moment an die Un(ver)mittelbarkeit des Sprungs oder Flugs anknüpft.

Das heißt aber nicht, dass „irrrational“ bei Popper und Einstein als anti-rational verstanden werden darf. Die Unmittelbarkeit desjenigen, der die Hypothese findet und die Unmittelbarkeit, die sich zeigt, wenn er sie zu erklären sucht, deutet an, dass „irrational“ synonym mit arational verstanden werden muss, insofern ein begrifflicher Zugang zu einem qualitativ neuen Denkakt weder bei der Findung noch bei der Erklärung gewährleistet werden kann[13]. Eine genaue Begründung, warum dies so ist, d. h. warum der Akt irrational und philosophisch nicht erfassbar ist, bleibt Popper uns allerdings schuldig; allerdings lassen sich zwei zusammenhängende Interpretationen aufstellen, die die Irrationalität der Hypothesenfindung erklären können:

Zum einen besitzt das „irrationale Moment“ Einsteins eine zeitliche Konnotation, indem sie von Popper und von Einsteins Nachfolgern als „Sprung“ oder „jump“ deklariert wird[14]. Diese terminologische Verwendung des Sprungs (πηδάω) bezieht ihre Unmittelbarkeit und damit ‚Irrationalität' aus der ihr anheftenden Plötzlichkeit (ἐξαίφνης), wie sie bei Platon ihren Ursprung nimmt[15] und über die lateinische Übersetzung von Marsilio Ficino und deren Rezeption bei Friedrich Heinrich Jacobi[16] der Neuzeit überliefert wird. Francis Bacon hatte in den bereits angeführten Aphorismen die zeitliche Rapidität des Sprungs – wie Platon das Entzünden der Idee in der Seele beschreibt – unterschlagen.

Zum anderen darf man vermuten, dass das „irrationale Moment“ aufgrund einer Diskrepanz zwischen Denken und begrifflichem Erfassen beruht, die selbst wiederum nicht qualitativer, sondern quantitativer Natur ist. Wäre sie qualitativer Natur, wären ein nacktes Denken und damit eine ganze philosophische Tradition, in der Begriff und Denkakt harmonisiert sind, unmöglich.

Wie lässt sich diese quantitative Diskrepanz aber erklären? Gehen wir also davon aus, dass Begriff und Denken harmonisierbar sind, dann dürften sich Denken und Begriff dennoch dadurch unterscheiden, dass jenes arational im Sinne von vor-sprachlich, vor-begrifflich, prä-dikativ ist, während dieses als begrifflich-rationales Erfassen selbst die Prädikation zu einer natürlichen Sprache erhebt, d. h. in der – der linguistischen Universalienforschung zufolge[17] – die Prädikation durch eine Subjekt-Objekt-Struktur ergänzt werden muss. Wie bei Platons plötzlichen Sprung drängt sich auch hier wieder eine gewisse Zeitlichkeit auf; nämlich diejenige Zeit, die es bedarf, bis das arationale Prädikat des Denkakts in einer natürlichen Sprache erfasst werden kann.

Damit ist eine bestimmte Zeit des Setzens gemeint, d. h. die Prozessdauer, bis dem prädikativen Denken eine Subjekt-Objekt-Struktur hinzugesetzt wird. Die quantitative Diskrepanz geht demzufolge davon aus, dass

Denken und Sprechen eine eigene Geschwindigkeit besitzen, die höchstens im Akt des nackten Denkens synchronisiert und somit harmonisiert und überwunden werden kann. Denken ist somit nicht unbedingt qualitativ anders als Sprechen, sondern der qualitative Denkakt ist nur ‚schneller‘ als sein Begriff[18]. Durch diese Schnelligkeit des qualitativen Denkakts findet demzufolge eine intrasubjektive „Öffnung der Zeitschere“[19] statt, eine aufbrechende Divergenz von Begriffsgeschwindigkeit und Gedankengeschwindigkeit.

2 Lokalisierung des Themas

Im Zuge dieses wissenschaftstheoretischen Vetos gegen den angeblichen Psychologismus und auch aufgrund der Behauptung, dass Denken und Sprechen schon immer identisch sind oder immer nur zusammen bestehen können, sind die Versuche eines nackten Denkens, das Vorgänge bei der Auslösung eines Einfalls nachkonstruiert, versiegt. Zudem werden die beiden – nach unserer These – zusammengehörigen Themen, d. h. die Frage nach dem begrifflichen Erfassen eines qualitativ neuen Gedankenakts und der zeitlichen Divergenz von rationalem Begreifen des scheinbar arational Unbegreiflichen, in der neueren Forschung unabhängig voneinander bearbeitet. Die Kognitive Phänomenologie[20] behandelt das erste Thema unter dem Stichwort ‚occurrent thoughts‘[21], während die empirische Psychologie die Bedingungen der Möglichkeit eines qualitativ neuen Gedankens nur ansatzweise diskutiert[22]. Die Physiologie und Neuropsychologie beschäftigt sich im Unterschied zur heutigen Philosophie dafür aber verstärkt mit dem zweiten Thema und zwar unter dem Schlagwort „mind time“[23].

Das folgende Essay versucht zu zeigen, dass es weitestgehend unabhängig vom Begriff der Intuition schon immer eine Verbindung der beiden Themen in der Geschichte der Philosophie gegeben hat[24]. Diese Verbindung erfolgt größtenteils durch mehr oder weniger starke Zeitmetaphern wie „zugleich“, „plötzlich“, „mit einem Schlage“, „blitzschnell“ u. a., die von der rational erfassbaren Wahrnehmungswelt auf die zunächst arationale Selbstwahrnehmung übertragen werden. Eine Auseinandersetzung mit einer derartigen Metaphorik findet man vor allem bei Autoren unterschiedlichster Schulen, die jeweils eine Form des ‚nackten Denkens‘ praktiziert haben und sich in Bezug auf das nackte Denken vor allem dadurch voneinander unterscheiden, dass die einen die quantitative Begrifflichkeit – mag sie kategorial verwendetes Wort wie im Hegelianismus oder zur idealen Sprache erhobenes Zeichen sein wie im Wiener Kreis[25] – zur einzig angemessenen, jeweils eindeutigen und notwendigen Darstellung des qualitativen Denkakts erheben, während die anderen diese quantitative Begrifflichkeit als derivierte willkürliche Form des qualitativen Denkaktes angesehen haben, die nur dem Zweck der Mitteilung dient und ansonsten keine Funktion hat.

Die zeitliche Divergenz von Denken und begrifflicher Aneignung des Gedachten zum Zweck einer Darstellung des arationalen Erkenntnisakts kann an vielen Stellen aus der Geschichte der Philosophie herausgelesen werden. Untersucht werden im Folgenden besonders beispielhafte Autoren der Antike und Neuzeit, deren Philosophie die Weise des ‚nackten Denkens‘ repräsentiert – namentlich Platon, Plotin, Porphyrius für die Antike und Fichte, Schopenhauer und Wittgenstein für die Neuzeit. Der Weg unserer Untersuchung geht zunächst von der Antike zur Neuzeit (Kapitel 3–4) und – mithilfe der dadurch gewonnenen Erkenntnis – von der Neuzeit wieder zurück zur Antike (Kapitel 4–5). Dabei stehen die Fragen, in welchem Verhältnis qualitativer Denkakt und quantitativer Begrifflichkeit stehen und wie sie sich als nacktes Denken synchronisieren lassen, im Vordergrund.

Die behandelten Autoren können allerdings nur als beispielhafte Schlaglichter aus verschiedenen Schulen aufgezeigt werden, die belegen, dass Poppers Versuch einer Beseitigung des Themas aus der Philosophie nicht

mit der philosophischen Tradition konvergiert. Insofern versteht sich das Essay auch als eine Sammlung von historischen Belegen gegen Poppers Philosophiedefinition und es versucht zu zeigen, dass sich in der Philosophiegeschichte eine Art Kognitive Phänomenologie finden lässt, die eine Ergänzung der Wissenschaftstheorie darstellt (siehe Kapitel 6). Problematisch ist die Verwobenheit des Versuchs einer Synchronisierung von Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit mit vielerlei anderen Themen, die nicht ausgespart werden können, aber bislang auch nicht so geordnet werden konnten, dass sie einem argumentativen Aufbau entsprächen. Insofern kann das Folgende selbst nicht anders angesehen werden als ein Versuch, das nackte Denken einzelner Philosophen und Strömungen in ihrer Lebendigkeit zu deskribieren.

3 Der qualitative Denkakt – Gedankengeschwindigkeit

Ein Beispiel für einen derartig qualitativen Denkakt, der durch eine eigenständige Bemühung herbeigeführt wurde, finden wir in den philosophischen und biographischen Ausführungen des Neuplatonikers Porphyrius. In einem Textauszug aus der sogenannten ‚Theologie des Aristoteles‘, die eine von Porphyrius überarbeitete Darstellung der Philosophie seines Lehrers Plotin enthält[26] und nachträglich das ‚nackte Denken‘ des Autors beschreibt, heißt es:

„Oefter war ich allein mit meiner Seele beschäftigt. Da entkleidete ich mich des Leibes, liess ihn bei Seit[e] und ward, wie wenn ich eine blosse Substanz ohne Leib wäre. Da trat ich denn ein in mein Wesen, indem ich zu demselben frei von allen Dingen zurückkehrte. Ich war Wissen, wissend und gewusst zugleich.“[27]

Gehen wir davon aus, dass die quantitative Begrifflichkeit einen qualitativen Denkakt ausdrückt, der besonders im letzten Satz dargelegt wird, so stößt man sofort auf die Diskrepanz zwischen der formalen Aussage und dem inhaltlich Gemeinten. Der letzte Satz drückt in einer Subjekt-Prädikat-Objekt-Struktur aus, dass die Subjekt-Objekt-Struktur in der reinen Prädikation aufgehoben war. Dabei ist das Prädikat das Wissen-sein („Ich war Wissen“).

Obwohl wir es hier mit einer Zustandsbeschreibung des Subjekts, des „Ich“ zu tun haben, ist diese nachträgliche Reflexion auf den Zustand weder eine Momentaufnahme, noch so etwas, was man als subjektives ‚Stillleben‘ bezeichnen könnte. Mit „Wissen“ drückt sich ein aktiver Prozess aus, der das Wissende und das Gewusste in sich vereint.

Erstaunlich ist hier der Seitenhieb auf die Zeitlichkeit. Es erscheint keinesfalls anormal, dass im Wissen oder im Denken Subjekt, Objekt und Prädikat aufeinander treffen. Aber es erscheint dem gewöhnlichen Gebrauch des Ausdrucks „Wissen“ ungewöhnlich, dass Wissen (Prädikat), Wissendes (Subjekt) und Gewusstes (Objekt) in einem Augenblick identisch sind. Die gewöhnliche Trennung von Subjekt und Objekt, die beispielsweise in einem Satz wie ‚Ich (Subjekt) denke (Prädikat) X (Objekt)‘ das sprachliche Abbild der vorherrschenden Denkbeziehung darstellt, widerspricht in Porphyrius’ Satz der Satzaussage – wobei „wissend und gewusst zugleich“ nur als eine Apposition von „Wissen“ gelesen werden muss.

Aufgrund dieses attributiven Charakters des zweiten Satzteils („wissend und gewusst zugleich“) wäre „Ich war Wissen“ schon die vollständige Aussage, die Porphyrius seinem Rezipienten mitteilen will; und auch wenn in diesem Satz dann immer noch die Syntax von Subjekt-Prädikat-Objekt vorherrscht, verdeutlicht die Semantik die Überwindung dieser nur sprachlich notwendigen Struktur. Die Erfahrung, die Porphyrius beschreibt, ist – im etymologischen Sinn – rein prä-dikativ.

Porphyrius hat dieses lebensverändernde Erlebnis des rein prädikativen Wissens in seiner biographischen Schrift ‚Vita Plotini‘ konkret so beschrieben, wie er und sein Lehrer Plotin es selbst erfahren haben. Er, so sagt Porphyrius über sich selbst, habe es in seinen achtundsechzig Jahren nur einmal geschafft, diese Einung von Subjekt und Objekt zu erfahren; über seinen Lehrer Plotin schreibt er hingegen: „während der Zeit aber, die ich bei ihm weilte, erlangte er dieses Ziel wohl viermal, vermöge seiner unsagbaren Kraft“[28].

Porphyrius weist gleichzeitig daraufhin, dass Plotin diese Erfahrung auf ähnliche Weise gemacht habe, wie sie der platonischen Darstellung im ‚Symposion‘ entspricht[29]. In diesem Dialog lässt Platon Sokrates von seiner Einweihung in die Mysterien durch die mantineische Priesterin Diotima erzählen. Nach Diotima muss man sich über eine lange Zeit hinweg in der Abstraktion vom Einzelnen zum Allgemeinen, sowie vom Körperlichen zum Geistigen üben, bis augenblicklich, plötzlich oder mit einem Schlage (Smp 210e4: ἐξαίφνης) die Idee ins Denken einfällt[30].

Die Beschreibung dieses qualitativen Denkakts weist auf eine eigene Geschwindigkeit hin, die durch die ἐξαίφνης-Metapher ausgedrückt wird. In der ‚Politeia‘, in der u. a. Sokrates von Platons jüngerem und lebenslustigen Bruder Glaukon gebeten wird, ihn in die Mysterien der Philosophie einzuweihen, wird dieser qualitative Denkakt der in das Denken einfallenden Idee als jenseits (Resp 509b9: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) einer quantitativen Subjekt-Objekt-Struktur (509c1: Ἄ–πολλον[31]) beschrieben. Er besitzt aber das Potential, den Menschen radikal zu verändern (Resp 516c6: μεταβολή). Seine Plötzlichkeit, mit der er erwartungslos ins Denken einfällt (Resp 511b4: ἅπτεται) bzw. dieses überhaupt erst als einen qualitativen Denkakt konstituiert, machen ihn zu etwas, das den subjektiven Eindruck einer eigenständigen Verlaufsdauer hervorruft, die asynchron zu der begrifflichen Reflexion über das augenblickliche Erlebnis (Resp 511b4: ἅπτεται; Smp 210e: ἐξαίφνης) verläuft[32].

Der prädikativen Plötzlichkeit kommt darüber hinaus eine Unfehlbarkeit zu; und diese beiden Attribute behält Platon dem noetischen Seelenbereich (νόησις) vor, weshalb dieser von der dianoetischen Sprachinstanz (διάνοια, bes. nach Theaet. 189ef.; Soph. 263e) getrennt wird. Aristoteles verdeutlicht diese Unterscheidung der beiden Seelenteile, indem auch bei ihm der intuitive und prädikative νοῦς als abrupt erfassend und als infallibel rezipierend beschrieben wird (De an. 430a26f.; NE 1142a) und dessen Denken erst nachträglich durch das dianoetische Denken in Sprache übertragen wird[33].

In der frühen Neuzeit bildete sich – z. T. an die beiden Gründungsväter der Philosophie, Platon und Aristoteles, anschließend – bei Autoren wie René Descartes oder Baruch de Spinoza der Gedanke eines intuitiven, aber vollkommenen Denkens aus, das nach der und durch die Lektüre des philosophischen Werkes einen qualitativen Denkakt in einem einzigen Augenblick zu vollziehen vermochte[34], der den Rezipienten zu einem anderen, besseren Menschen transformieren sollte[35]. Während im Cartesianismus dieses intuitive Denken aber unvollständig blieb, solange es nicht begrifflich zur Vollendung geführt wurde[36], verstärkte der Spinozismus – wie er besonders durch Friedrich Heinrich Jacobi überliefert wurde – dieses Gedankengut noch insofern, als dass dort die Begriffe bereits durch Gott „alle zugleich, und immer eben wirklich“ vorhanden sind und diese quantitative Begrifflichkeit nur als „ein einziger unteilbarer Begriff“ gedacht werden muss[37].

So kommt es, dass in der Klassischen Deutschen Philosophie sich in Anschluss an Spinoza bald die Idee herausbildet[38], ein philosophisches Werk bestehe grundsätzlich nur in einem Gedanken, der augenblicklich erfasst, aber nur zeitlich-sukzessiv in vielen Begriffen ausgesprochen werden kann[39]. Johann Gottlieb Fichte

spricht bspw. von „einer Anschauung" oder in der Schrift ‚Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters' (1806) davon, dass seine Vorlesungen „im Grunde nur einen einzigen, durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken ausdrücken."[40] Arthur Schopenhauer hat als zweiten Satz der ersten Vorrede zur ‚Welt als Wille und Vorstellung' ebenfalls erklärt, dass durch sein Buch nur ein „einziger Gedanke" mitgeteilt werden soll[41].

Die genannten Vertreter des spätantiken Neuplatonismus und der Klassischen Deutschen Philosophie im Zeitalter der neuzeitlichen Aufklärung stimmen darin überein, dass der qualitativ neue Gedanke immer dem Begriff vorausgeht und er eine Subjekt-Objekt-Struktur vermissen lässt, die zur mündlichen oder schriftlichen Mitteilung unabdingbar ist. Gerade durch diese Diskrepanz von Denken und Sprache, durch die Divergenz von Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit ergibt sich für die Philosophie ein grundlegendes Problem der kommunikativen Interaktion, das nur – wie in der Antike – durch die nachträgliche Besetzung des nackten Denkens mit dem Begriff oder – wie in der Neuzeit – durch die Zerlegung des einen Gedankens in viele Begriffe gelöst werden kann; wobei im letzten Fall die Begriffsgeschwindigkeit an die Gedankengeschwindigkeit angepasst werden muss.

Während die bislang genannten Autoren nur den qualitativen Denkakt mit der quantitativen Begrifflichkeit ergänzt haben, um das Kommunikationsproblem – d. h. die Frage „wie kann ich bei einem Rezipienten einen qualitativ neuen Gedankenakt introduzieren?" – anzugehen, gibt es auch Philosophen, die eine eher passiven Erlebnisbericht geben, der uns als Weise des nackten Denken an der Reflexion über das Erlebnis des qualitativen Denkakts teilhaben lässt. Im Unterschied zu den vorhergehenden Philosophen nimmt beispielsweise Ludwig Wittgenstein die Position des Rezipienten eines begrifflich mitgeteilten Gedankens ein und vorerst nicht die Position des Ideengebers.

In den ‚Philosophischen Untersuchungen' lesen wir, dass wir das Verständnis der Bedeutung eines Wortes „mit einem Schlage"[42] erfassen. Man weiß also in einem „Augenblick"[43], „plötzlich"[44] und „blitzartig"[45], was ein Wort wie „Würfel" bedeutet. Dieses Erfassen der Bedeutung mit einem Schlage steht aber keinesfalls für ein begriffliches Verständnis. Eher ist noch ein bildliches Auffassen des begrifflich übermittelten Gedankens denkbar[46], dass der fichteschen Anschauung bedenklich nahe kommt.

Was das schlagartige Verstehen einer Bedeutung rechtfertigt, ist nach Wittgenstein aber nicht die Privaterfahrung, sondern die pragmatische Anwendung des Wortes in seiner semantischen und syntaktischen Funktion innerhalb eines Sprachspiels: „Die Anwendung bleibt ein Kriterium des Verständnisses."[47] Erst dadurch, dass der Rezipient das begrifflich vermittelte Nachdenken wieder in ein begriffliches Vordenken einbauen kann, zeigt er, dass es einen prädikativen Zustand bzw. Vorgang des Wissens oder des Verstehens gegeben hat[48]. Das nackte Denken, das entweder aufgrund einer Hinführung oder aufgrund einer selbstständigen und andauernden Suche eingesetzt hat und zum qualitativ neuen Denkakt führte, muss als nacktes Denken wiederholend rekapituliert werden können.

Von allen bislang benannten Philosophen scheint Wittgenstein die Fragen nach der Synchronizität oder Asynchronizität von Denken und Sprechen, d. h. die Harmonie oder Divergenz von Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit am deutlichsten reflektiert zu haben: „Wenn wir denkend sprechen, oder auch schreiben – ich meine, wie wir es gewöhnlich tun – so werden wir, im allgemeinen nicht sagen, wir dächten schneller, als wir sprechen; sondern der Gedanke erscheint hier vom Ausdruck *nicht abgelöst*. Andererseits aber redet man von

der Schnelle des Gedankens; wie ein Gedanke uns blitzartig durch den Kopf geht, wie Probleme mit einem Schlage klar werden, etc. Da liegt es nahe, zu fragen: Geschieht beim blitzartigen Denken das gleiche, wie beim nicht gedankenlosen Sprechen, – nur äußerst beschleunigt? So daß also im ersten Fall das Uhrwerk gleichsam mit einem Ruck abläuft, im zweiten aber, durch Worte gehemmt, Schritt für Schritt.“[49]

4 Die quantitative Begrifflichkeit – Begriffsgeschwindigkeit

Knüpfen wir an diesen wittgensteinschen Gedankengang an. Die Redeweise in unserer normalen Umgangssprache legt uns also nahe, dass es eine Asynchronizität zwischen Denken und Sprechen gibt, eine Öffnung der Zeitschere von Begriffs- und Gedankengeschwindigkeit. Das Denken scheint dem Sprechen voranzugehen, zumindest in dem, was wir als einen qualitativen Denkakt bezeichnen. Dass keine explizite Antwort auf die Diskrepanz zwischen dem denkenden Sprechen und der Schnelle des Gedankens gegeben wird, entbehrt nicht der Tatsache, dass in dem zitierten § 318 zwei unterschiedliche Denkprozesse behandelt werden.

In dem denkenden Sprechen, von dem Wittgenstein zuerst schreibt, wird der Versuch einer Übertragung des qualitativen Denkaktes in die quantitative Begrifflichkeit beschrieben. Der Denkende versucht seinen prädikativen Denkakt an die notwendig sukzessive Form der begrifflichen Darstellung anzupassen, d. h. der Gedanke wird zum Zweck der Mitteilung entschleunigt. Die Gedankengeschwindigkeit wird an die Begriffsgeschwindigkeit angepasst, wordurch ein nacktes Denken möglich wird. Die Frage, ob beim blitzartigen Denken das gleiche – nur äußerst beschleunigt – wie beim nicht gedankenlosen Sprechen geschieht, ist mehr als nur problematisch. Die Charakterisierung des ersten Denkens als einem blitzartigen, kann schon mit dem nicht-gedankenlosen Sprechen nicht übereinstimmen, weil dieses aufgrund seiner notwendig quantitativen und damit zeitlichen Ausdehnung der Blitzartigkeit widerspricht.

Wittgenstein lehnt sich daher gegen die Frage „‚Was geschieht, wenn ein Mensch plötzlich versteht?‘“ auf: „Die Frage ist schlecht gestellt. Fragt sie nach der Bedeutung des Ausdrucks ‚plötzlich verstehen‘, so kann die Antwort nicht das Hinweisen auf einen Vorgang sein, den wir so nennen. – Die Frage müsste vielmehr heißen: Was sind Anzeichen dafür, daß Einer plötzlich versteht […]?“[50]

Diese Anzeichen, nach denen Wittgenstein fragt, haben wir in den Ausführungen der Philosophen von Platon bis Fichte finden können. Die Philosophie, die also spätestens seit dem Platonismus versucht, derartige qualitative Denkakte des Verstehens und Wissens in eine quantitative Begrifflichkeit zu übertragen, könnte dies nur aus dem Grund tun, weil sie den qualitativen Denkakt als Privaterlebnis nicht für sich behalten will, sondern ihn durch die Quantifizierung in ein Sprachspiel verifizieren will[51]. Die Sprache, derer sich der Philosoph bedient, wird also zum Anzeichen für ein Erlebnis des Philosophen[52] – und dieses zeigt sich in dem Erlebnis des Rezipienten beim Lesen seines Textes, durch den er zu diesem Erlebnis geführt wird[53].

„Es wäre auch denkbar“, schreibt Wittgenstein dagegen, „daß Einer immer wieder Scheinerleuchtungen hätte – ausrief ‚Jetzt hab ich’s!‘ und es dann nie durch die Tat rechtfertigen könnte.“[54] Die von Wittgenstein beschriebene Szene dürfte keine Widerlegung des privaten qualitativen Denkakts darstellen, weil ein Schluss vom Jetzt-Nicht-Können zum Vorher-Nicht-Gewesen-Sein problematisch ist. D. h. nur weil derjenige, bei dem die Beweislast des qualitativen Denkakts liegt, ihn zu einer bestimmten Zeit nicht in eine quantitative Begrifflichkeit übertragen kann, muss daher für ihn der Denkakt nicht als widerlegt gelten, darf aber dadurch von uns angezweifelt werden. Durch das Ausbleiben der Mitteilung eines qualitativen Gedankens ist der Skeptizismus gegen dieses ‚Heureka‘ berechtigt.

Die Beweislast des qualitativen Denkakts liegt also bei demjenigen, der sie für sich beansprucht, und die Tat, die dies rechtfertigt, besteht in der Anwendung des Verstandenen, so dass mindestens das Prädikative mit einer Subjekt-Objekt-Struktur zum Zweck der Mitteilung belegt wird, auch wenn sie ihm nicht entspricht.

Wittgenstein nennt dies „ein plötzliches Aufzucken“, d. h. „den Plan in seine Einzelheiten darlegen“ und durch diese Form der Anwendung des „Jetzt hab ich's“ zeigen, dass man das Eingefallene nicht vergessen hat. Darin zeigt sich: „der Einfall war der Anfang des Wissens“[55].

Hinsichtlich des Schlusses von der qualitativen Begrifflichkeit auf einen quantitativen Denkakt, der nicht mehr das Prädikative mit der Subjekt-Objekt-Struktur anreichert, weicht Wittgenstein aber in einem Paragraphen von seinem Pragmatismus ab, der nach den Anzeichen dafür fragt, das Einer versteht. In § 342 der ‚Philosophischen Untersuchungen‘[56] greift Wittgenstein die schon von William James angeführte Erinnerung des Taubstummen Melville Ballard auf[57], der behauptet, „er habe in seiner frühen Jugend, noch ehe er sprechen konnte, sich über Gott und die Welt Gedanken gemacht.“ Nachdem Zitat von Ballard, das diesen Sachverhalt nochmals darstellt, fragt Wittgenstein: „Bist du sicher, daß dies die richtige Übersetzung deiner wortlosen Gedanken in Worte ist? – möchte man fragen.“

Warum möchte man das Fragen? Diese Frage scheint noch unberechtigter zu sein als die Frage ‚Was geschieht, wenn ein Mensch plötzlich versteht?‘, die Wittgenstein zuvor in die Frage nach den Anzeichen des plötzlichen Verstehens überführt hat. Hier nach der Richtigkeit des plötzlich einsetzenden qualitativen Denkaktes in die quantitative Begrifflichkeit zu fragen, scheint dem Pragmatismus gerade zu widersprechen, weil es keine Instanz mehr gibt, die eine Richtigkeit oder Wahrheit bei der Übertragung des rein Prädikativen in die Subjekt-Objekt-Struktur überprüfen könnte. Richtig wäre hier die Anwendung der rhetorischen Frage, die Wittgenstein einige Paragraphen vorher angeführt hatte und die lautete: „Was könnte die Sicherheit *mehr* rechtfertigen als der Erfolg?“[58]

Ein *principium convenientiae* als *criterium veritatis*, d. h. ein Übereinstimmungsprinzip zwischen den wortlosen, rein prädikativen Gedanken und den sie beschreibenden Worten als Wahrheitskriterium ist daher als Rückfall in ein semantisches Wahrheitskriterium zu kritisieren – vor allem, wenn es nicht der Philosoph ist, der danach fragt, ob seine Worte den Denkakt adäquat beschreiben[59], sondern sogar eine andere Person, die keinerlei Zugriff auf das Fremdpsychische dieses Philosophen besitzt.

Das Kriterium einer ‚wahren‘ oder ‚richtigen‘ Beschreibung kann – wenn es nicht sogar völlig unsinnig ist, nach der Richtigkeit einer Beziehung von qualitativem Denkakt und quantitativer Begrifflichkeit zu fragen – nur am Erfolg der Aussage beim Rezipienten gemessen werden[60], d. h. wenn er beispielsweise sagt: ‚Ja, ich verstehe, was du meinst, und ja, ich hatte auch einmal wie beispielsweise Porphyrius das Erlebnis, Wissen gewesen zu sein, d. h. ich war auch schon einmal wissend und gewusst zugleich‘.

Im Unterschied zu Descartes, Hegel und vielleicht auch Spinoza ist die Sprache daher nur ein Medium, eine Vermittlungsinstanz zwischen einer Person, die einen qualitativen Denkakt durch die quantitativen Begrifflichkeit in einer anderen Person erzeugen will[61]. Setzt dieses Heureka-Erlebnis, diese Idee durch Lesen oder Sprechen bei der anderen Person ein, so zeigt sich, dass die quantitative Begrifflichkeit den qualitativen Denkakt adäquat beschrieben hat. Wenn es überhaupt Melville Ballards Absicht wäre, seine Aussage zu rechtfertigen, dann müsste diese Apologie nicht mittels des *principium convenientiae*, sondern mittels einer nachvollziehba-

ren Rekapitulation des prädikativen Denkens mit subjekt-objektunabhängiger Sprache erfolgen. Die Bedenken, dass eine derartige Rekapitulation wohl kaum möglich ist, entscheiden aber solange nicht über den Wahrheitsgehalt von Ballards Behauptung, solange diese Apologie nicht geführt wurde. Das bedeutet aber natürlich im Umkehrschluss nicht, dass eine fehlende Apologie bereits den Wahrheitsgehalt verbürgt, sondern vielmehr, dass durch Ausbleiben der Anwendung jeder Rückschluss in der Schwebe bleibt.

Philosophie oder allgemein Kommunikation werden somit aber zum Experiment, bei dem der Sprecher, wenn es um psychische Erlebnisse geht, keine ideale Sprache beanspruchen kann. Und gerade deshalb macht es auch keinen Sinn mehr, „die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung“ zurückzuführen[62], da es keinen Unterschied zwischen der Metaphysik und der Philosophie der normalen Sprache gibt. Eine Überwindung der Metaphysik macht also nur solange Sinn, wie die Metaphysik nicht mehr in der Lage ist durch ihre quantitative Begrifflichkeit den qualitativen Denkakt für den Rezipienten angemessen zu beschreiben – und die Angemessenheit zeigt sich nur am Erfolg der Aussage beim Rezipienten.

Insofern macht der Unterschied zwischen idealer und normaler Sprache zuletzt keinen Sinn, weil der Erfolg des Sprechens im Nachdenken die normale Sprache zur ‚idealen‘ erhebt und weil bei Ausbleiben dieses Erfolges die ideale Sprache zu einer ‚nur normalen‘ wird.

5 Die Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit und die Transformation durch den qualitativen Denkakt

Im Gegensatz zum ursprünglich angedachten Monopol einer idealen Sprache[63] bleibt daher nur die Alternative offen, dass der Erfolg der Wissensvermittlung unterschiedliche Wege beschreiten kann. Dabei muss man aber nicht glauben, dass man nun Leibniz Recht geben müsste, wenn er erklärt, alle Philosophien behaupten dasselbe und daher seien alle Philosophien wahr[64]. Stellt sich der Erfolg der Aussage als Verstehen nicht ein – diese Trivialität dürfte wohl niemand leugnen –, kann auch keine Aussage über die Wahrheit oder Richtigkeit einer philosophischen Darstellung getroffen werden.

Daher scheint Richard Rortys Theorie einer Neubeschreibung philosophischer Themen der entsprechende Ansatz zu sein, um schon die bislang skizzierte Pluralität quantitativer Begrifflichkeit für einen qualitativen Denkakt zu beschreiben – zumindest solange diese quantitative Begrifflichkeit des qualitativen Denkakts fokussiert wird, wie Rorty allerdings versichert[65]. Auch ihm geht es um die Umschaffung des Menschen[66], wie bei Platon, bei Porphyrius, und – wie wir noch sehen werden – bei Fichte und Wittgenstein. Widersprechen muss man allerdings seiner Behauptung, dass vor allem der Roman die begriffliche Möglichkeit hat, den qualitativen Denkakt darzustellen. Dies kann er nicht leisten, weil er noch stärker als die philosophische Prosa *in concreto* ausdrücken müsste, was *in abstracto* sich vollzieht.

Wenn nun eine (intrasubjektive) Konvenienztheorie zugunsten des Pragmatismus abgelehnt werden kann, dann bleibt die Frage offen, inwieweit überhaupt das einfache Wort der quantitativen Begrifflichkeit mit dem qualitativen Denkakt übereinstimmen muss. Im Unterschied zu Rorty scheint Wittgenstein nicht mit Philosophen wie Platon, Porphyrius oder Fichte konform zu gehen, wenn er beispielsweise das „Unbehagen“ zum Ausdruck gibt, „das wir empfinden, wenn die Rechtschreibung eines Wortes geändert wird“[67]. Fragt man nämlich bei Platon, Porphyrius oder Fichte nach der Beziehung zwischen dem qualitativen Denkakt und der quantiativen Begrifflichkeit, so wird man überrascht sein, welche Sprachungenauigkeit sie nicht nur tolerie-

ren, sondern zur Darstellung des Denkaktes für notwendig erachten. Damit zeigt sich der bereits angekündigte fundamentale Unterschied zwischen Philosophen wie Platon, Porphyrius oder Fichte auf der einen Seite und Descartes, Hegel, ferner Spinoza und nun Wittgenstein auf der anderen.

Bei allen genannten Autoren finden wir eine explizite oder implizite Auseinandersetzung hinsichtlich der Notwendigkeit oder Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit und der z. T. in den vorhergehenden Kapiteln bereits angesprochenen Stellungnahme zur Transformation des Rezipienten durch den qualitativen Denkakt. Beispielsweise soll der Rezipient derjenigen Philosophie, die Fichte Wissenschaftslehre nennt, „den gehörten Vortrag zu Hause, für sich, nicht unmittelbar [nach der Vorlesung], denn dies wäre das mechanische Gedächtniß, sondern durch Nachdenken und Sichbesinnen wieder“ reproduzieren, und zwar – und das ist das Entscheidende – „mit absoluter Unabhängigkeit von den gebrauchten Ausdrücken“[68]. Die quantitative Begrifflichkeit ist daher willkürlich; entscheidend ist vielmehr, dass sich die Evidenz des qualitativen Denkakts „wie ein Blitzschlag“[69] einstellt, die nicht nur geltungsunabhängig von der quantitativen Begrifflichkeit, sondern auch asynchron zu ihr ist.

Die Tatsache, dass der qualitative Denkakt überhaupt durch die quantitative Begrifflichkeit, das Prädikative durch eine Subjekt-Objekt-Struktur ergänzt wird, dient bei Fichte wieder allein dem „Sprachspiel des Mitteilens“[70], wie Wittgenstein es nennen würde. Fichte sagt daher über die Wissenschaftslehre: „Zum Gegenstand macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt, nur um dieses willen stellt man sie in Worten dar; wer sie hat, der, inwiefern er nur auf sich selbst sieht, redet nicht mehr von ihr, sondern er lebt, thut und treibt sie in seinem übrigen Wissen.“[71]

Die eine Anschauung oder der eine Gedanke muss daher zum Zweck der Mitteilung in die quantitative Begrifflichkeit gehüllt werden und der Sender dieser Mitteilung erhofft sich, dass sich die Botschaft beim Empfänger aus dem begrifflichen Medium wieder in einen qualitativen Denkakt zurückverwandelt: „[I]ch bin genöthigt, diesen Einen Gedanken vor Ihren Augen erst allmählich aus allen seinen Theilen aufzubauen, und aus allen seinen bedingenden Ingredienzien herauszuläutern: dies ist die nothwendige Beschränkung, welche jedwede Mittheilung drückt: und dieses ihr Grundgesetz allein, wird zu einer Reihe von Gedanken und Betrachtungen ausgedehnt und zerspalten, was an sich nur ein einziger Gedanke gewesen wäre.“[72]

Fichte hatte – wie bereits oben angedeutet – die Aufspaltung des qualitativen Denkakts in eine quantitative Begrifflichkeit über Jacobi von Spinoza entnommen. Wie Spinoza den einen Begriff bzw. die eine Idee Gottes in viele Begriffe oder Ideen aufspaltet, so spricht auch Fichte davon, dass die Wissenschaftslehre „als eine Reihe von Gedanken“ mitgeteilt wird, „obgleich sie in der That nur ein Gedanke ist“[73].

Was makroskopisch von der Wissenschaftslehre gilt, kann mikroskopisch auch für die Mitteilung des Wissens allgemein gesagt werden[74]. Die Prinzipien und Gründe eines jeden wissenschaftlichen Wissens[75] können dem Forscher – wie bei Popper – nur dadurch gegeben werden, dass „er mit einer ihm bisdahin ganz unbekannten Evidenz, die, in einem Augenblick, wie ein Bliz seine Seele erleuchtet, erkennnt[,] daß was er jetzt denkt[,] Wahrheit ist und für alle Ewigkeit bleiben wird.“[76]

Nach pragmatischem Impetus bewirkt der „Bliz der (absoluten) Evidenz“[77] die Veränderung des Menschen. Wie die Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit weist auch diese Veränderung des Menschen in den Spätschriften Fichtes eine Anlehnung an den zweiten Vortrag aus der Wissenschaftslehre 1804 auf. Dort hieß

es bereits: „Was wir wahrhaft einsehen, das wird ein Bestandtheil unser selbst, und falls es eine wahrhaft neue Einsicht ist, eine *Umschaffung* unser selbst; und es ist nicht möglich, daß man nicht sei, oder aufhöre zu sein, was man wahrhaft geworden;"[78]

Damit nimmt Fichte vorweg, was bei Wittgenstein anklingt, wenn er sagt, dass der Einfall und das Nicht-vergessen die Anwendung desselben ermöglichen und den „Anfang des Wissens" bedeuten. Aber nur wenn der qualitative Denkakt selbstständig aus dem zetetisch-eigenständigen Forschen wie bei dem „Erfinder der Mechanik"[79] blitzartig ins Denken eingefallen ist oder wenn ein Schüler die quantitative Begrifflichkeit seines Lehrers frei von jeglicher Begriffsdetermination selbstständig wiederholt und in einen qualitativen Denkakt überführt[80], bleibt die Evidenz permanent: „Hat der Schüler", schreibt Fichte im Jahr 1811, „sie [die Wahrheit – J. L.] erfaßt, so behält er sie auf immer. Ist sie ihm nur im Augenblick der Mittheilung klar geworden und gleich darauf wieder entschlüpft; so hat die Evidenz durchzubrechen gestrebt, aber noch nicht gekonnt."[81]

An diesen Textstellen Fichtes wird spätestens deutlich, warum trotz der Aufnahme eines „irrationalen Moments" durch den „Bliz der absoluten Evidenz" Popper einer ganzen philosophischen Tradition unrecht tut, wenn er die Frage nach einer Nachkonstruktion „bei der *Auslösung* des Einfalls" aus der Philosophie in die empirische Psychologie verbannt. Für Fichte ist es in seinen Vorlesungen ‚Ueber die Thatsachen des Bewußt-seyns', ebenso wie später bei Arthur Schopenhauer, der gerade diese Vorlesung Fichtes mitgeschrieben hat, die Aufgabe des Philosophen, die Unmittelbarkeit des rapiden qualitativen Denkakts in die nachkonstruierbare quantitative Begrifflichkeit zu übertragen, d. h. das Prädikative mit der Subjekt-Objekt-Struktur anzureichern, um somit für den Rezipienten eine Erleichterung des Wissens zu erzielen[82].

Die Kommentare Arthur Schopenhauers verdeutlichen an Fichtes später Wissenschaftslehre, dass die Blitz-Metapher, die für die plötzliche Gedankengeschwindigkeit steht, und die darin ‚auf-' oder „durchleuchtende"[83] unmißverständliche Wahrheit[84] an die Noetik Platons und Aristoteles anknüpfen. Obwohl Schopenhauers Kommentare während der Mitschrift immer kritischer gegenüber Fichte werden, übernimmt auch er Aspekte wie den intuitiven qualitativen Denkakt, seine Übertragung in die quantitative Begrifflichkeit zum Zweck der Mitteilung, die Transformation des Rezipienten und die Willkürlichkeit des Begriffs.

Zwar hatte Schopenhauer die „merkwürdige, katholische, transscendentale Veränderung"[85] – d. h. der Meinung sein, man könne in einem Augenblick „ein Anderer werden"[86] – zunächst nur für die deskriptiv-ethische Lehre von der „Verneinung des Willens zum Leben" reserviert; ein Panorama über sein gesamtes System lässt aber erkennen, dass mit dem Einsetzen der philosophischen Besonnenheit[87], die sich durch die Lektüre seines Hauptwerks ‚Die Welt als Wille und Vorstellung' einstellt[88], ebenfalls eine Transformation des Subjekts verbunden ist.

Lebensverändernde Einfälle, durch die eine „wirklich neue Erkenntniß in die Welt" kommt, werden nur „im Augenblick der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt"[89]. Derartige qualitative Denkakte sieht Schopenhauer – ähnlich wie Fichte – beispielsweise in Robert Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetztes, in Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs[90] und in Goethes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben[91]: „Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle […] eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein *apperçu*, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten *in abstracto*, welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntnis für die Vernunft durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe, zu fixieren d.h. sie deutlich zu machen, d.h. sich in den Stand zu setzen, sie Anderen zu deuten, zu bedeuten."[92]

Ebenso wie Hookes, Lavoisiers und Goethes Entdeckungen[93], so ist auch Schopenhauers intuitive Erkenntnis der Welt ein einziger Gedanke, ein qualitativer Denkakt, der in den vier Büchern seines Hauptwerkes in eine quantitative Begrifflichkeit zerlegt und somit die Gedankengeschwindigkeit der Begriffsgeschwindigkeit angepasst wird. Das Buch wird damit zum Medium[94], das als quantitative Begrifflichkeit den qualitativen Denkakt Schopenhauers in sich aufnimmt und ihn im Lesen dieser Niederschrift bei dem Rezipienten regenerieren lässt. Der Begriff bzw. seine Wortform[95] sind dadurch nur nicht-klare[96] Durchgangsstationen[97], die an allen Enden des Systems diskursiv unerschlossene Öffnungen hinterlassen müssen[98].

Hinsichtlich der Willkürlichkeit der quantitativen Begrifflichkeit weist auch Porphyrius allein durch die Tatsache, dass er sich in der ‚Theologie des Aristoteles‘ größtenteils der quantitativen Begrifflichkeit Plotins bedient, eine ähnliche Mißachtung einer adäquaten, exakten oder idealen Sprache auf wie Fichte oder ferner Schopenhauer. Von seinem Lehrer Plotin berichtet er sogar, er habe keinerlei Wert auf die sprachliche Angemessenheit des Gedachten gelegt:

„Denn wenn er [Plotin – J. L.] schrieb, hätte er sich nie dazu verstanden das Geschriebene ein zweites Mal zur Hand zu nehmen, er las es ja nicht einmal das erste Mal wieder durch […]. Beim Schreiben gab er der Form der Buchstaben keinerlei Schönheit, er trennte die Silben nicht deutlich, er kümmerte sich nicht um die Rechtschreibung; er war einzig und allein auf den Sinn bedacht. Und worüber wir uns alle gewundert haben, er behielt seine Schreibweise bis zum Tode bei. Er machte nämlich bei sich die Untersuchung von Anfang bis Ende fertig, dann übergab er die Frucht seiner Untersuchung der Schrift und schrieb, was er in seiner Seele aufbewahrte, so fließend nieder, daß man glauben könnte [,] er entnehme es einem Buche.“[99] „In der Aussprache machte er aber einige Fehler; er sagte nicht ‚anamimnesketai‘ sondern ‚anamnemisketai‘ und einige andere Fehler, die er auch beim Schreiben beibehielt.“[100]

Plotin, Porphyrius und Fichte sind beispielhafte Vertreter einer Philosophie, die noch vor oder unabhängig von Descartes, Hegel[101] und dem Wiener Kreis die Unmöglichkeit einer begrifflichen Darstellung qualitativer Denkakte akzeptierten, aber die Richtigkeit nicht in der Aussage von bezeichnenden Begriffen, sondern an der Wirkung auf den Rezipienten festmachten. Sobald nämlich der Begriff sich an der Beschreibung dieses qualitativen Denkakts versucht, scheitert er. Der Begriff kommt zu spät, da das qualitative Ereignis des Denkens ihm immer erst vorausgehen muss und in seiner Aktualität ebenso plötzlich erlischt, wie es eingetreten ist. Dies scheint das Wesen der Idee, des Denkens und Wissens zu sein. Zum Zweck der Mitteilung muss das Augenblickliche ausgedehnt, in der Zeit dargestellt und das Prädikative mit der Subjekt-Objekt-Struktur belegt werden.

Dass der Platon der mittleren Schaffensphase nicht an eine adäquate Begrifflichkeit der prädikativen Idee glaubte, zeigt sich in der Verwendung von Gleichnissen bei philosophisch nicht dialogfähigen Diskurspartnern wie Glaukon[102] – aufgrund der oben bereits erwähnten Leichtlebigkeit, die Platons Bruder aus dem philosophischen Diskurs ausschließt – oder an der Zuhilfenahme von Metaphern, die aus der Mysterienterminologie in die Philosophie übertragen wurden, bei gleichwertigen Gesprächsteilnehmern, wie in der Diotima-Rede des ‚Symposions‘[103].

6 Von der Wissenschaftstheorie zur Wissenschaftslehre

Trotz der vielen thematischen Variationen – der Divergenz von Begriffs- und Gedankengeschwindigkeit, der Plötzlichkeit der lebens- oder zumindest denkverändernden Qualität des Denkaktes, welcher nur in einer quan-

titativen Begrifflichkeit mitgeteilt werden kann usw. – zeigt bereits die Philosophiegeschichte, dass Poppers Veto gegen einen angeblichen Psychologismus, der die Heuristik qualitativer Denkakte für die Wissenschaftstheorie verstellt, unberechtigt ist. Die großen Erzählungen der Philosophiegeschichte haben sich in metaphorischer Ausdrucksweise zu zeigen bemüht, wie wir im nachvollziehenden Mitdenken zu einem qualitativ neuen Denkakt gelangen bzw. welche Bedingungen wir herstellen können, um die Möglichkeit eines bewusstseinstransformierenden Einfalls optimieren zu können.

Als Argument gegen eine philosophische Auseinandersetzung mit diesen Themen wird spätestens seit Popper angeführt, dass arationale bzw. prädikative Ereignisse nicht rational bzw. sprachlich erfasst werden können. Gerade Popper muss aber für den Ausgangspunkt seiner Deduktionstheorie einen Denkakt in Anspruch nehmen, der sich sprachlich in Form eines allgemeinen Satz bzw. einer Hypothese ausdrückt. Die Tatsache, dass dabei ein *principium convenientiae* als allgemeines *criterium veritatis* scheitern muss, weil die Hypothesenaussage nur auf einen unzugänglichen Bereich des Fremdpsychischen verweist, kann nicht die Frage verwerfen, wie die Hypothese nachvollziehbar zustande kam.

Allein der Pragmatismus kann auf diese Frage eine Antwort geben, sofern er anstelle einer Konvenienztheorie die Wahrheit am Erfolg der Aussage misst – und das ist die nachvollziehbare Wiederholung des sich beim Rezipienten eingestellten qualitativen Denkakts in seiner eigenen quantitativen Begrifflichkeit. Die Frage des Autors ist dann nicht mehr ‚Wie kann ich den qualitativen Denkakt richtig beschreiben?‘, sondern ‚wie kann ich mich bei dessen Beschreibung verständlich, d. h. nachvollziehbar ausdrücken?‘.

Der arationale Sprung, auf den das „irrationale Moment“ des kritischen Rationalismus hinausläuft[104], muss in einen alternativen, aber nachvollziehbaren, wenn auch mühevollen Weg („alteram viam, quae recta est, sed exiguo“[105]) überführt werden, d. h. mit Fichte gesprochen: „mühsam und Schritt für Schritt jenen Weg, den er [der Philosoph, Forscher, Wissenschaftslehrer – J. L.] vorhin flog, zurückzulegen“[106]. Die eigentliche Aufgabe ist demzufolge nicht nur, Hypothesen aufzustellen und zu verwerfen[107], sondern die Plötzlichkeit der Gedankengeschwindigkeit, mit der der Forscher die Hypothese oder das Axiom aufgestellt hat, an die Geschwindigkeit der quantitativen Begrifflichkeit anzupassen.

Während wir bislang größtenteils nur Versuche in der Philosophiegeschichte gesehen haben, die für die Anpassung plädiert haben oder sie im Vollzug getestet haben, stellt sich doch auch die Frage nach der Möglichkeit einer verständlichen Auseinandersetzung arationaler und prädikativer Inhalte in einer Subjekt-Objekt-Struktur. Dies ist eine Frage, die bereits gestellt wurde, bevor Psychologie und Philosophie und – innerhalb derer – Phänomenologie und Analytische Philosophie des Geistes sich voneinander trennten. Franz Brentano hat darauf insistiert, dass psychische Probleme behandelt werden müssen, sobald sie als Faktum in Erscheinung treten und das heißt auch: egal welche Probleme vorhanden seien sollten[108].

Brentano hatte das Problem einer Privaterfahrung, die nicht nur nicht aktual beobachtet werden kann, sondern deren Ereignis einer adäquaten Erfassung sogar widerspricht, nicht an einem qualitativen Denkakt, sondern am Beispiel des Zorns thematisiert:

„Ja die innere Wahrnehmung hat das Eigenthümliche, daß sie nie innere Beobachtung werden kann. […] Denn wer den Zorn, der in ihm glüht, beobachten wollte, bei dem wäre er offenbar bereits gekühlt, und der Gegenstand der Beobachtung verschwunden. Dieselbe Unmöglichkeit besteht aber auch in allen andern Fällen. Es ist

ein allgemein gültiges psychologisches Gesetz, dass wir niemals dem Gegenstande der innern Wahrnehmung unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden vermögen.“[109]

Die innere Wahrnehmung, dass ich beispielsweise einen qualitativ neuen Denkakt hervorgebracht habe, lässt sich demzufolge nicht beobachten, wie „Gegenstände, die man, wie man zu sagen pflegt, äusserlich wahrnimmt“[110]. Die Tatsache, dass nicht die Plötzlichkeit des Einfalls, sondern die Qualität des andauernden Zorns den Zugriff auf das psychische Phänomen verbietet, hat Brentano nicht dazu bewegt, eine Angleichung der Gedankengeschwindigkeit an die Begriffsgeschwindigkeit in Erwägung zu ziehen. Vielmehr hat er in Anschluss an Johann Friedrich Herbart und John Stuart Mill dafür plädiert, psychische Phänomene reflexiv zu untersuchen, da sie im Gedächtnis aufbewahrt werden[111].

Dass das Gedächtnis täuschen kann, war Brentano selbstverständlich bewusst[112], doch ist für ihn der radikale Zweifel an der Existenz psychischer Phänomene sinnlos[113], d. h. beispielsweise ebenso unproduktiv wie der Zweifel eines Geologen an der Existenz der Außenwelt. Die einzige Voraussetzung für die „indirecte Erkenntniss fremder psychischer Phänomene“ durch die Sprache sind „homogene Phänomene“, die jeder bei sich selbst finden kann, wenn er der Autobiographie in Form des nackten Denkens folgt: „Endlich ergibt sich aus dem Gesagten der Werth, den das Studium der Selbstbiographieen für den Psychologen hat, wenn man nur dem Umstande, dass der Beobachter und Berichterstatter hier mehr oder minder befangen ist, gebührend Rechnung trägt.“[114]

Diese Form der „Selbstbeschreibung“ haben wir an einigen Schlaglichtern in der Geschichte der Philosophie aufgezeigt und nunmehr skizziert, dass trotz vielerlei Probleme eine Nachkonstruktion des von Popper abgewiesen Themas über „Vorgänge bei der Auslösung eines Einfalls“ möglich sein muss. In Anknüpfung an Francis Bacon[115] haben Fichte und Schopenhauer in ihrer Wissenschaftslehre die Meinung vertreten, dass Wissenschaft nur eine „Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen mittels Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine“ ist[116]. Akzeptiert man diesen Anspruch, so erschwert die Wissenschaft ihren eigenen Zweck, indem sie die Frage nach der Konstruktion allgemeiner Sätze dem blinden Zufall überlässt. Gerade die Philosophie, die als „Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt“[117] bzw. als „Grundbaß aller Wissenschaften“[118] auftritt, müsste es als ihr eigenes Thema ansehen, den qualitativen Denkakt in Form von Hypothesen der Einzelwissenschaften zu untersuchen.

Gelingen könnte dies, wenn die Wissenschaftstheorie durch eine Kognitive Phänomenologie ergänzt würde, die aber nicht als Syntax oder Semantik, sondern als Pragmatismus in Form einer Wissenschaftslehre auftreten würde. Dies würde eine Einbettung des nackten Denkens in die Wissenschaftstheorie bedeuten und wäre dann der Versuch, eine ganzheitliche Theorie der Induktion und Deduktion gleichermaßen zu statuieren, indem der Sprung in den Aufstieg, der qualitative Denkakt in die quantitative Begrifflichkeit, das prädikative Denken in die Subjekt-Objekt-Struktur überführt wird[119]. Gedanken- und Begriffsgeschwindigkeit müssten dann wieder harmonisiert sein.

Sigelverzeichnis

BiTeu

Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Leipzig u. a.: de Gruyter, 1849.

GA
Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff.

HN
Arthur Schopenhauer: Handschriftlicher Nachlaß (= HN). Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff.

PhB
Philosophische Bibliothek. Hamburg: Meiner.

Schriften
Ludwig Wittgenstein: Schriften. 8 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960ff.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.
Bacon, Francis: Novum Organum / Neues Organum. 2. Aufl. Hrsg. v. Wolfgang Krohn. Hamburg: Meiner 1999. (= PhB 400a)
Bacon, Francis: Valerius Terminus of the Interpretation of Nature. In: The works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England, Bd. 1. Hrsg. v. Basil Montagu. London: Pickering, 1825.
Beierwaltes, Werner: Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks. In: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67), S. 271–283.
Blumenberg, Hans: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998.
Brentano, Franz: Psychologie vom empirischen Standpunkt. 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
Busche, Hubertus: Die Seele als System. Aristoteles' Wissenschaft von der Psyche. Hamburg: Meiner, 2001.
Campbell, Donald T.: Blind Variation and selective retention in creative thought and other knowledge processes. Psychological Review 67 (1960), S. 380–400.
Correll, Werner: Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen. Donauwörth: Auer, 1983.
Davis, Wayne A.: Nondescriptive meaning and reference. An ideational semantics. Oxford: Univ. Press, 2005.
Descartes, René: Regulae ad directionem ingenii / Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Krit. rev., übers. u. hrsg. v. H. Springmeyer u. a. Hamburg 1973. (= PhB 262a)
Einstein, Albert: Mein Weltbild. Hrsg. v. Carl Seelig. Neue, v. Verf. durchges. u. wes. erw. Aufl., Frankfurt a. M. u. a.: Ullstein, 1974.
Einstein, Albert: Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher. Hrsg. v. Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, 1951.
Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff.
Fichte, Johann Gottlieb: Ueber die Thatsachen des Bewußtseyns. In: Arthur Schopenhauer: Handschriftlicher Nachlaß. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff., Bd. II.
Freudenthal, Jacob: Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Bd. 1. Stuttgart: Frommann, 1904.
Greenberg, Joseph H.: Language Typology. A Historical and Analytical Overview. The Hague u. a.: Mouton, 1974.

Greenberg, Joseph H. (Hrsg.): Universals of Language. Cambridge, Mass.: M.I.T., 1963.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Neu hrsg. v. Otto Pöggeler u. a. 6. Aufl. Hamburg: Meiner, 1959. (= PhB 33)
Holton, Gerald James: The advancement of science, and its burdens. The Jefferson lecture and other essays. Cambridge: Univ. Press, 1986.
Hustwit, Ronald E.: The Strange Case of Mr. Ballard. In: Philosophical Investigations 17 (1994) S. 59–66.
Jacobi, Friedrich Heinrich: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Hamburg: Meiner, 2000.
Jeck, Udo Reinhold: Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004.
Kojève, Alexandre: Ewigkeit, Zeit und Begriff. In: Ders.: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, S. 90–134.
Koßler, Matthias: Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer. In: Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/ Schelling). Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft. Hrsg. v. Lore Hühn. Würzburg: Ergon, 2006, S. 349–365.
Krämer, Hans: Platons ungeschriebene Lehre. In: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen. Hrsg. v. Theo Kobusch u. a. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
Lemanski, Jens: Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers. Bd. 2. London: Turnshare, 2009ff.
Lemanski, Jens: Die Rationalität des Mystischen. Über die Entwicklung unseres Mystikverständnisses am Beispiel Dionysius Areopagitas, Gottfried Arnolds und A. Schopenhauers. In: 91. Schopenhauer-Jahrbuch (2010), S. 29–58.
Lemanski, Jens: Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik A. Schopenhauers. In: 90. Schopenhauer-Jahrbuch (2009), S. 19–45.
Lessing, Hans-Ulrich / Kühne-Bertram, Gudrun (Hrsg.): Phantasie und Intuition in Philosophie und Wissenschaften. Würzburg: Königshausen & Neumann (im Ersch.).
Libet, Benjamin: Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness. Cambridge u. a.: Harvard, 2004.
Link, Christian: Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984.
Liske, Michael-Thomas: Gottfried Wilhelm Leibniz. München: Beck, 2000.
Lloyd, Antony C.: Non-discursive thought. An enigma of Greek philosophy. In: Proceedings of the Aristotelian Society 70 (1969/70), S. 261–274.
Neurath, Otto: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften, Bd. 2. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981.
Oehler, Klaus: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985.
Peirce, Charles S.: Vorlesungen über Pragmatismus. Hrsg. v. E. Walther. Hamburg: Meiner, 1991.
Perler, Dominik: René Descartes. 2. Auf. München: Beck, 2006.
Platon: Platonis opera. Hrsg. v. John Burnet. 5 Bde. Oxford. Clarendon, 1900ff.
Platon: Sämtliche Werke. Hrsg. Ursula Wolf. 4 Bde. 22. Aufl., Rowohlt: Reinbek, 2006.
Popper, Karl R.: Logik der Forschung. 6., verb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976.
Popper, Karl R.: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
Porphyrius: Vita Plotini / Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften. In: Plotins Schriften, übersetzt von Richard Harder, Bd. 5c. Hamburg: Meiner, 1958 (= PhB 215c)

Pseudo-Aristoteles: Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus d. Arabischen übers. u. m. Anm. vers. v. Fr. Dieterici. Leipzig: Hinrichs, 1883.

Riedweg, Christoph: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin: de Gruyter, 1987.

Rorty, Richard: Philosophy and the mirror of nature. Princeton: University Press, 1980.

Roth, Wolff-Michael: Cognitive Phenomenology. Marriage of Phenomenology and Cognitive Science. In: Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 5(3), Art. 12, http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/570/1238, Stand: 12.01.2011.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. 2. erw. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990.

Schneider, Jan Georg: Wittgenstein und Platon. Sokratisch-platonische Dialektik im Lichte der wittgensteinischen Sprachspielkonzeption. Freiburg u. a.: Alber, 2002.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung. 1. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1819.

Schopenhauer, Arthur: Handschriftlicher Nachlaß. Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff.

Schopenhauer, Arthur: Werke in fünf Bänden. Hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmann, 1988.

Spinoza, Baruch de: Ethica / Ethik. Neu übers., hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. 3., durchges. und verb. Aufl. Hamburg: Meiner, 2010. (= PhB 92)

Szlezák Thomas Alexander: Höhlengleichnis (Buch VII 514a –521b und 539b–541b). In: Platon. Politeia. 2. überarb. Aufl. Hrsg. v. Ottfried Höffe. Berlin: Akademie, 2005, S. 205–229.

Szlezák, Thomas Alexander: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und den mittleren Dialogen. Berlin: de Gruyter, 1985.

Veil, Helmut: Geistesblitz und kühne Vermutung. Eine historische Studie zur Spekulation in den Naturwissenschaften – Ptolemäus, Cusanus, Fracastorius, Stahl, Yukawa. Frankfurt a. M.: Humanities, 2010.

Vico, Giambattista: La scienza nuova. Hrsg. v. Paolo Rossi. Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 1977.

Voss, Stephen H.: How Spinoza enumerates the Affects. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Band 63:2 (1981), S. 167–179.

Wittgenstein, Ludwig: Schriften. 8 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1960ff.

Wittgenstein, Ludwig: Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie 1946/47. Aufzeichnungen von P. T. Geach. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

(Endnotes)

1 Ich zitiere im Folgenden eine Tonbandaufnahme, die mit Genehmigung Kurt Rainer Meists von einigen Zuhörern gemacht wurde und die man mir dankenswerterweise zukommen ließ. Zitiert wird aus der Vorlesung vom 03.02.2005, die Kurt R. Meist im Rahmen von ‚Hegels Logik im Kontext der Subjektivitätstheorie‘ im WS 2004/05 hielt: „[21:30] Sie müssen noch einmal bedenken, was Hegel hier macht. Er denkt nackt, vollkommen nackt. Das ist sehr selten. Sie finden das bei Parmenides; sie finden das sehr kalkuliert bei Platon (der weiß, wie er sich ausdrücken muss) und dann finden sie es nur sporadisch. – Aristoteles zieht sich nur ungern nackt aus. D. h. er zeigt [22:00] nicht gerne, wie er zu seinen Gedanken kommt. Das ist [für ihn] etwas Peinliches, wie jemand zu seinen Gedanken kommt. Der Hegel macht es gerade mit einer nahezu antiken Unvollständigkeit; er zeigt, wie er denkt und sagt: ‚wir müssen so denken, wie die, dann könnt ihr mich verstehen‘. Deshalb hat es keinen Sinn, Hegel zu referieren, sondern was man tun kann, wenn man über Hegel liest, ist, Hegel zu demonstrieren als [22:30] eine Form des Denkens.“ (In eckigen Klammern findet sich die Minutenanzeige meiner Tonbandaufnahme und sinndienliche Ergänzungen von mir, J. L.)

2 Eine begriffsgeschichtliche wie ideengeschichtliche Untersuchung der *cogitatio nuda*, die spätestens mit Bonaventura ansetzen und sich bis mindestens zu Husserls ‚reiner Bedeutung‘ fortsetzen müsste, steht bislang noch aus.

3 F. W. J. Schelling: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. 2. erw. Aufl. Hamburg: Meiner, 1990, S. 28.

4 Die größte Schwierigkeit scheint dabei zu sein, die Entscheidung für eine gewisse Form der Philosophie zu reflektieren, sollte die

Entscheidung bereits gefallen sein. Geht man davon aus, dass Philosophen ihre Entwicklung nicht vor dem Publikum, also unter Teilhabe der Öffentlichkeit gemacht haben, sondern allein für sich, so müsste es die Grundaufgabe des entwickelten Philosophen sein, wenn er zum ersten Mal an die Öffentlichkeit tritt, seinen Denkweg bis hierin noch einmal einsehbar zu wiederholen, d. h. über die Entwicklung der Philosophie selbst zu philosophieren.

5 Dass die meisten Philosophen in die zweite Gruppe der Philosophie fallen, liegt m. E. daran, dass sie sich für eine Methode der Philosophie entschieden haben, die andere vor ihnen gewählt haben und sie damit ein Publikum haben, dass ihnen die Entscheidung für die philosophische Methode abkauft, ohne die Entscheidung nachvollziehen zu müssen.

6 Karl Popper: Logik der Forschung. 6., verb. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 1976, S. 6.

7 Karl Popper: Logik der Forschung. A.a.O., S. 7.

8 Karl Popper: Logik der Forschung. A.a.O., S. 7.

9 Popper bezieht sich explizit auf Bergson und dürfte wohl an die Vorlesung *La Pensee et le mouvant* (dt. *Denken und schöpferisches Werden*) denken.

10 Popper bezieht sich hier auf Albert Einstein: Mein Weltbild. Hrsg. v. Carl Seelig. Neue, v. Verf. durchges. u. wes. erw. Aufl., Frankfurt a. M. u. a.: Ullstein, 1974, S. 109: „Höchste Aufgabe der Physiker ist also das Aufsuchen jener allgemeinsten elementaren Gesetze, aus denen durch reine Deduktion das Weltbild zu gewinnen ist. Zu diesen elementaren Gesetzen führt kein logischer Weg, sondern nur die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition.“ – Vgl. ferner ebd., S. 111: „Hier gibt es keine erlernbare, systematisch anwendbare Methode, die zum Ziele führt.“ – Ebd., S. 115: „Im übrigen sind letztere [dem System zugrunde liegende Begriffe und Grundgesetze – J. L.] freie Erfindungen des menschlichen Geistes, die sich weder durch die Natur des menschlichen Geistes noch sonst in irgendeiner Weise a priori rechtfertigen lassen. – Ebd., S. 144: „Man muß ihm vielmehr das Phantasieren zubilligen, da es für ihn einen anderen Weg zum Ziel überhaupt nicht gibt. Es ist allerdings kein planloses Phantasieren, sondern ein Suchen nach den logisch einfachsten Möglichkeiten und ihren Konsequenzen.“ – Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher. Hrsg. v. Arthur Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, 1951, S. 504: „Er [derjenige, der ein logisches Begriffssystem aufstellen will – J. L.] erkennt dann, daß es keinen logischen Weg vom Empirisch-Gegebenen zu jener Begriffswelt gibt.“

11 Vgl. Francis Bacon: Novum Organum I, 19 (PhB 400a, S. 88): „Duae viae sunt, atque esse possunt, ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate judicat et invenit axiomata media; atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata.“ Ebd., I, 104 (PhB 400a, S. 222): „Neque tamen permittendum est, ut intellectus a particularibus ad axiomata remota et quasi generalissima (qualia sunt principia, quae vocant, artium et rerum) saliat et volet; et ad eorum immotam veritatem axiomata media probet et expediat: quod adhuc factum est, prono ad hoc impetu naturali intellectus, atque etiam ad hoc ipsum, per demonstrationes quae fiunt per syllogismum, jampridem edocto et assuefacto. […] Itaque hominum intellectui non plumae addendae, sed plumbum potius et pondera; ut cohibeant omnem saltum et volatum. Atque hoc adhuc factum non est; quum vero factum fuerit, melius de scientiis sperare licebit.“

12 Popper hatte bereits mit dem ‚naiven Empirismus‘ gebrochen, der daraus besteht, „daß wir unsere Erlebnisse sammeln, ordnen und so zur Wissenschaft aufsteigen;“ – Diese Form der inductio per enmuerationem simplicem hatte bereits Francis Bacon (Novum Organum I, 105) als „kindisch“ verworfen. Popper kritisiert aber mit der Kritik an der Induktionslogik auch Bacons Position.

13 Zur Begriffsgeschichte von „irrational“ im Sinne von „arational“ vgl. Jens Lemanski: Die Rationalität des Mystischen. Über die Entwicklung unseres Mystikverständnisses am Beispiel Dionysius Areopagitas, Gottfried Arnolds und A. Schopenhauers. In: 91. Schopenhauer-Jahrbuch (2010), S. 29–58.

14 Vgl. Karl R. Popper: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, S. 84: „Wie springen wir tatsächlich von einem Beobachtungssatz zu einer Theorie? Obwohl diese Frage mehr psychologisch als philosophisch zu sein scheint, läßt sich doch einiges Positives darüber sagen, ohne die Psychologie heranzuziehen. Erstens kann man feststellen, daß der Sprung nicht von einem Beobachtungssatz, sondern von einer Problemsituation aus erfolgt […]. Die Frage, die wir im Kopf hatten, erscheint nun folgendermaßen: ‚Wie springen wir von einem Beobachtungssatz zu einer *guten* Theorie?‘ Aber die Antwort darauf ist: indem wir zunächst den Sprung zu *irgendeiner* Theorie machen und sie dann prüfen, um festzustellen, ob sie gut ist oder nicht; […] Nicht jeder kann das; aber einen anderen Weg gibt es nicht.“ – Vgl. auch Gerald James Holton: The advancement of science, and its burdens. The Jefferson lecture and other essays. Cambridge: Univ. Press, 1986, S. 32ff.

15 Platon: Epistulae VII, 341c5–341d2: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ’ ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. – Die Textstelle darf darüberhinaus auch als heidnisches Pendant zu Hiob 25,3, Ps 97,11 verstanden werden, in denen Licht als Metapher für Evidenz auftritt.

16 Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn (= PhB 517). Hamburg: Meiner, 2000, S. 81: „Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit.“ (Übers. Ficinos) – Jacobi verknüpft den plötzlichen Sprung Platons einerseits mit seiner Konzeption des Glaubens in Form eines *salto mortale* (ebd., S. 26, S. 36, S. 185ff., S. 248) und andererseits mit Hemsterhuis’ Auffassung, dass nur Ableitungen, nicht aber die „Überzeugung des Gefühls“ mitgeteilt werden kann, wodurch die Ir- bzw. Arationalität des Sprungs verdeutlicht wird (ebd., S. 81).

17 Vgl. bspw. Joseph H. Greenberg (Hrsg.): Universals of Language. Cambridge, Mass.: M.I.T., 1963. – Ders.: Language Typology. A Historical and Analytical Overview. The Hague u. a.: Mouton, 1974. Die linguistische Universalienforschung geht aber davon aus, dass eine natürliche Sprache über die Elemente Subjekt, Objekt und Prädikat verfügen muss, so dass die Sprachen sich nur hinsichtlich der Stellung dieser Elemente im Satz voneinander unterscheiden. Einem qualitativ neuen Denkakt scheint es aber an der Subjekt-Objekt-Struktur zu ermangeln.

18 Wäre der Begriff vor dem Denkakt vorhanden, könnte es sich nur um den im Hören oder Lesen vermittelten Begriff einer fremden Instanz handeln, bei der der Denkakt dem Begriff vorgeschaltet ist, insofern sie nicht selbst wiederum derselben Struktur unterliegt und insofern sie sich nicht einer Privatsprache oder eines Privatdenkens verdächtig macht, bei der die zeitlichen Gesetze von Denken und Begriffsbildung verschoben sind (z. B. ein *Deus* oder *Ens se ipsum determinans* o. ä., wie bei Leibniz oder Spinoza).

19 Ich übertrage den Begriff von der phänomenologischen Analyse der Lebenswelt nach Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 in die Kognitive Phänomenologie.

20 Zur Kognitiven Phänomenologie vgl. Wolff-Michael Roth: Cognitive Phenomenology. Marriage of Phenomenology and Cognitive Science. In: Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 5(3), Art. 12, http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/570/1238, Stand: 12.01.2011.

21 Ich verwende im Folgenden dennoch den Begriff ‚qualitativer Denkakt‘, weil unter dem Stichwort ‚occurrent thoughts‘ auch Beschreibungen wie „If John thinks ‚Tomorrow is Saturday‘ during the math exam, than he is not concentrated“ (Wayne A. Davis: Nondescriptive meaning and reference. An ideational semantics. Oxford: Univ. Press, 2005, S. 10) fallen, die wir an dieser Stelle nicht behandeln wollen, sondern nur natürlich auftretende oder künstlich herbeigeführte Evidenzerlebnisse mit Überzeugungscharakter.

22 Vgl. bspw. Werner Correll: Lernpsychologie. Grundfragen und pädagogische Konsequenzen. Donauwörth: Auer, 1983, bes. S. 39ff. – Donald T. Campbell: Blind Variation and selective retention in creative thought and other knowledge processes. Psychological Review 67 (1960), S. 380–400.

23 Vgl. bspw. mit der dort angegebenen Literatur die Pionierarbeit von Benjamin Libet: Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness. Cambridge u. a.: Harvard, 2004. Die hier jeweils besprochene Zeitdiskrepanz von 350 Millisekunden bezieht sich allerdings nicht auf Denken und Sprachen, sondern auf Denken (brain event) und Entscheiden (volitional process) bzw. Handeln (action, dann 550ms, S. 123ff.).

24 Zum Intuitionsbegriff und als Ergänzung zu dem vorliegenden Projekt empfiehlt sich der Sammelband Phantasie und Intuition in Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. v. Gudrun Kühne-Bertram, Hans-Ulrich Lessing. Würzburg: Königshausen & Neumann (im Ersch.).

25 Wenn Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. a. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, hier: Bd. 6, S. 94 dem Positivismus vorwirft, dass ihm „die Begriffe nur auswechselbare, zufällige Spielmarken sind“, so tut er dies aus einer gewissen Affinität zum Hegelianismus als panlogistisches Konkurrenzmodell zum Physikalismus. Gleichzeitig muss man aber Adornos Kritik an der „[i]diosynkratische[n] Genauigkeit in der Wahl der Worte“ (ebd., S. 61) als Versuch ansehen, aus dem System herauszubrechen, dass die Nichtidentität immer schon als Moment der Identität präsupponiert.

26 Zum Hintergrund der Schrift ‚Die Theologie des Aristoteles‘ vgl. mit der dort angegebenen Literatur Udo Reinhold Jeck: Platonica orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004, S. 345f.

27 Pseudo-Aristoteles: Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus d. Arabischen übers. u. m. Anm. vers. v. Fr. Dieterici. Leipzig: Hinrichs, 1883, S. 8: Innī rubbamā ḫalawtu bi-nafsī wa-ḫalaʿtu badanī ǧāniban wa-ṣirtu ka-annī ǧawhar muǧarrad bi-lā badan. Fa-akūnu dāḫilan fī ḏātī rāǧiʿan ilay-hā ḫāriǧan min sāʾir al-ašyāʾ. Fa-akūnu l-ʿilm wa-l-ʿālim wa-l-maʿlūm ǧamiʿan.

28 Porphyrius: Vita Plotini 23,16–18 (PhB 215c, S. 54/55): Ἔτυχε δὲ τετράκις που, ὅτε αὐτῷ συνήμην, τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργείᾳ ἀρρήτῳ [καὶ οὐ δυνάμει].

29 Porphyrius: Vita Plotini 23,7–12 (PhB 215c, S. 54/55): Οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ [Πλωτίνος – J. L.] πολλάκις ἐνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοίαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ „Συμποσίῳ“ ὑφηγημένας ὁδοὺς τῷ Πλάτωνι ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινὰ ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος.

30 Vgl. bspw. Werner Beierwaltes: Exaiphnes oder: Die Paradoxie des Augenblicks. In: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67), S. 271–283. – Christian Link: Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S. 51–84.

31 Vgl. Hans Krämer: Platons ungeschriebene Lehre. In: Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuerer Forschungen. Hrsg. v. Theo Kobusch u. a. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, S. 249–276, hier: S. 263.

32 Vgl. weiterhin bes. Antony C. Lloyd: Non-discursive thought. An enigma of Greek philosophy. In: Proceedings of the Aristotelian Society 70 (1969/70), S. 261–274.

33 Vgl. Klaus Oehler: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike. 2. Aufl. Hamburg: Meiner, 1985, bes. S. 163f. – Vgl. auch die etwas differenziertere Betrachtung bei Hubertus Busche: Die Seele als System. Aristoteles’ Wissenschaft von der Psyche. Hamburg: Meiner, 2001, S. 77f., S. 83, Anm. 161.

34 René Descartes: Regulae ad directionem ingenii VII, 1 (PhB 262a, 40) [Hervor. v. mir – J. L.]: »Eorum, quae hic proponuntur, observatio necessaria est ad illas veritates inter certas admittendas, quas supra diximus a primis et per se notis principis non immediate deduci. Hoc enim fit interdum per tam longum consequentiarum contextum, ut, cum ad illas devenimus, non facile recordemur totius itineris, quod nos eo usque perduxit; ideoque memoriae infirmitati continuo quodam cogitationis motu succurrendum esse dicimus. […] Quamobrem illas continuo quodam imaginationis motu singula *intuentis* simul et ad alia transeuntis aliquoties

percurram, donec a prima ad ultimam tam *celeriter* transire didicerim, *ut fere nullas memoriae partes relinquendo, rem totam simul videar intueri;* hoc enim pacto, dum memoriae subvenitur, ingeni etiam tarditas emendatur, ejusque capacitas quadam ratione extenditur.« – Zu Spinozas Übernahme dieser cartesianischen Methode vgl. Stephen H. Voss: How Spinoza enumerates the Affects. In: Archiv für Geschichte der Philosophie. Band 63:2 (1981), S. 167–179.

35 Vgl. zu Descartes: Dominik Perler: René Descartes. 2. Auf. München: Beck, 2006, S. 52ff. – Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. A.a.O., S. 147, S. 175, S. 190, S. 207. – Vgl. zu Spinoza: Jacob Freudenthal: Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Bd. 1. Stuttgart: Frommann, 1904, S. 111f. – Alexandre Kojève: Ewigkeit, Zeit und Begriff. In: Ders.: Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975, S. 90–134, hier: S. 107.

36 Vgl. Hans Blumenberg: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998, S. 7.

37 Friedrich Heinrich Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn XXXVII, XLIII (PhB 517, S. 106, S. 110). Jacobi bezieht sich hier bes. auf Baruch de Spinoza: Ethica II, prop. 8 und 4 und übersetzt „idea“ mit „Begriff“.

38 Vgl. Jens Lemanski: Vom Alles zum Nichts oder die Überwindung des dogmatischen Spinozismus in der Ethik A. Schopenhauers. In: 90. Schopenhauer-Jahrbuch (2009), S. 19–45.

39 Matthias Koßler: Die eine Anschauung – der eine Gedanke. Zur Systemfrage bei Fichte und Schopenhauer. In: Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/ Schelling). Beiträge des Internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft. Hrsg. v. Lore Hühn. Würzburg: Ergon, 2006, S. 349–365.

40 J. G. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (= GA). Hrsg. von Reinhard Lauth u. a. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962ff, hier: GA 1/8, S. 195,3–5.

41 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, Vorrede zur 1. Aufl. In: Werke in fünf Bänden. Hrsg. v. Ludger Lütkehaus. Zürich: Haffmann, 1988, hier: Bd. 1, S. 7.

42 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 138; 139; 191; 197; 318; II, II (Schriften I, S. 350,4f.; S. 350,13f.; S. 377,19–22; S. 380,15; S. 408,33; S. 487,16). – Die Formulierung taucht auch an anderen Stellen des Gesamtwerks Wittgensteins auf, wird aber hier nur in Beziehung auf die ‚Philosophischen Untersuchungen‘ behandelt. Auch die sich aufdrängende Frage nach der Plötzlichkeit beim Gestalt-switch kann hier nicht näher untersucht werden.

43 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 184 (Schriften I, S. 374,11).

44 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 155; 321; II, II (Schriften I, S. 358,17–20; S. 409,14–21; S. 487,21).

45 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 318–320; II, II (Schriften I, S. 408,31 u. 33, S. 409,1 u. 6; S. 487,18 u. ferner 20f.). – Schon Charles S. Peirce: Vorlesungen über Pragmatismus. Hrsg. v. E. Walther. Hamburg: Meiner, 1991, S. 123 hatte davon gesprochen, dass das Zusammenkommen heterogener Elemente bei der Abduktion „blitzartig die neue Vermutung in unserer Kontemplation aufleuchten“ lässt: „Die Abduktion kommt uns blitzartig. Sie ist ein Akt der *Einsicht* […]“.

46 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 139–142 (Schriften I, S. 350,7– 353,6).

47 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 146 (S. 355,12f.)

48 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 146 (Schriften I, S. 355,4f.): „Das Verstehen selbst ist ein Zustand, woraus die richtige Verwendung entspringt.“; § 148 (Schriften I, S. 355,30f.): „[…] nennst du ‚Wissen‘ einen Bewußtheitszustand oder Vorgang […]?“

49 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 318 (Schriften I, S. 408,27–38).

50 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 321 (Schriften I, S. 409,15–21).

51 Vgl. dazu auch Jan Georg Schneider: Wittgenstein und Platon. Sokratisch-platonische Dialektik im Lichte der wittgensteinischen Sprachspielkonzeption. Freiburg u. a.: Alber, 2002, S. 169.

52 Dieses Erlebnis ist das „Erlebnis eines Einflusses“, des Einfalles oder der Eingebung, vgl. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 176 (Schriften I, S. 371,1f.) , ferner: §§ 152 (Schriften I, S. 357,18f.): „B fällt die Formel ‚a_n = ….‘ ein!“; 165 (Schriften I, S. 365,1f.): „[…] es können mir ja Wortklänge *einfallen* […]“; 175 (Schriften I, S. 370,32–37).

53 Vgl. bes. Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 169 (Schriften I, S. 367): „Ich fühle beim Lesen einen gewissen Einfluß der Buchstaben auf mich – aber nicht einen Einfluß jener Reihe beliebiger Schnörkel auf das, was ich rede.“; 170 (Schriften I, S. 368): „Wir wären ja nie auf den Gedanken gekommen, wir *fühlten den Einfluß* der Buchstaben auf uns beim Lesen, wenn wir nicht den Fall der Buchstaben mit dem beliebiger Striche vergleichen hätten. […] Denn wenn ich vom Erlebnis des Einflusses der Verursachung spreche, des Geführtwerdens rede, so soll das ja heißen, daß ich sozusagen die Bewegung der Hebel fühle, die den Anblick des Buchstabens mit dem Sprechen verbinden.“; 171 (Schriften I, S. 368,26): „So könnte ich sagen, daß das Geschriebene mir die Laute *eingebe*.“; vgl. ferner §§ 237–240 (Schriften I, S. 389); Vgl. zum Geführtwerden bes. §§ 172–179 (S. 369–372).

54 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 323 (Schriften I, S. 410,3–7)

55 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen II, II (Schriften I, S. 487,27f.).

56 Vgl. auch Ludwig Wittgenstein: Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie 1946/47. Aufzeichnungen von P. T. Geach. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, S. 81f.

57 Vgl. zu William James und Melville Ballard Ronald E. Hustwit: The Strange Case of Mr. Ballard. In: Philosophical Investigations 17 (1994) S. 59–66.

58 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 324 (Schriften I, S. 410,15f.).

59 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen II, XI (Schriften I, S. 531,3–10): „Wie finde ich das ‚richtige‘ Wort? Wie wähle ich unter den Worten? Es ist wohl manchmal, als vergliche ich sie nach seinen Unterschieden des Geruchs: *Dies* ist zu sehr…, *dies* ist zu sehr…, – das ist das richtige. – Aber ich muß immer beurteilen, erklären; ich könnte oft nur sagen: ‚Es stimmt

einfach noch nicht.‘ Ich bin unbefriedigt, suche weiter. Endlich kommt ein Wort: ‚Das ist es!‘ *Manchmal* kann ich sagen, warum. So schaut eben hier das Suchen aus, und so das Finden.“

60 Wenn also bspw. Albert Camus am 1. Juli 1949 in sein Tagebuch schreibt, er versuche seit zwanzig Jahren erfolglos das Bild des Meeres adäquat zu beschreiben, so kann eine adäquate Beschreibung für diese qualitative Impression, die Camus selbst gibt, nur von Camus selbst beurteilt werden. Für ihn, das setzt er hinzu, wird sich der Erfolg der Beschreibung an der Aufgabe des Versuchens messen. Für uns, d. h. für jeden anderen außer Camus selbst, muss das *criterium veritatis* der Beschreibung etwas anderes sein als die Übereinstimmung der quantitativen Begrifflichkeit mit der qualitativen Impression Camus’. Und es scheint beinahe so, als kann die Adäquatheit der Beschreibung als quantitative Begrifflichkeit für uns nur dadurch bestimmt werden, dass die vermittelte qualitative Impression eine ebensolche bei uns evozieren kann. Im Jargon spricht man demzufolge davon, dass „die Beschreibung o. ä. funktioniert“.

61 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen §§ 182 (Schriften I, S. 373,8–12): „Die Kriterien, die wir für das ‚Passen‘, ‚Können‘, ‚Verstehen‘ gelten lassen, sind viel kompliziertere, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. D. h. das Spiel mit diesen Wörtern, ihre Verwendung im sprachlichen Verkehr, *dessen Mittel sie sind*, ist verwickelter […].“ [Hervorh. v. mir – J. L.]; 421 (Schriften I, S. 433,16f.): „Sieh den Satz als Instrument an, und seinen Sinn als seine Verwendung.“; 569 (Schriften I, S. 460,24f.): „Die Sprache ist ein Instrument. Ihre Begriffe sind Instrumente.“ – Vgl. dagegen §§ 304 (Schriften I, S. 405,36–39): „Das Paradox verschwindet nur dann, wenn wir radikal mit der Idee brechen, die Sprache funktioniere immer auf *eine* Weise, diene immer dem Zweck: Gedanken zu übertragen […].“; 501 (Schriften I, S. 447,18–21): „‚Der Zweck der Sprache ist, Gedanken auszudrücken.‘ – So ist es wohl der Zweck des Satzes, einen Gedanken auszudrücken. Welchen Gedanken drückt also z. B. der Satz ‚Es regnet‘ aus?

62 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 116 (Schriften I, S. 343,19f.). – Dass die metaphysische Sprache selbst nur die Fortsetzung der Alltagssprache war, demonstrierte Vico an mehreren Untersuchungen, deren Fazit lautet: „Dallo che tutto si conchiude che dalla piazza d’Atene uscirono tali princìpi di metafisica, di logica, di morale.“ (Giambattista Vico: La scienza nuova. Hrsg. v. Paolo Rossi. Milano: Biblioteca universale Rizzoli, 1977, S. 665).

63 Vgl. bspw. Otto Neurath: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften, Bd. 2. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, S. 596: „Man muß nur alles auf Protokollsätze zurückführen können.“

64 Vgl. Michael-Thomas Liske: Gottfried Wilhelm Leibniz. München: Beck, 2000, S. 23.

65 Vgl. bes. Richard Rorty: Philosophy and the mirror of nature. Princeton: University Press, 1980, bes. S. 358f.: „[…] that redescribing ourselves is the most important thing we can do.“

66 Richard Rorty: Philosophy and the mirror of nature. A.a.O., S. 359, S. 360.

67 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 167 (Schriften I, S. 366,22f.).

68 J. G. Fichte: Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, 2. Vorl. In: GA I/8, S. 19 (PhB 284, S. 12f.). – Vgl. ferner Ders.: Ueber die Thatsachen des Bewußtseyns. In: Arthur Schopenhauer: Handschriftlicher Nachlaß (= HN). Hrsg. v. Arthur Hübscher. Frankfurt a. M.: Kramer, 1966ff., hier: Bd. II, S. 28,9–24.

69 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 44.

70 Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen § 363 (Schriften I, S. 419,32).

71 J. G. Fichte: Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802). In: GA II/6, S. 141,12–17 (PhB 302, S. 16).

72 J. G. Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. In: GA 1/8, S. 195,9–15.

73 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 27,8–10.

74 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 26,36f.: „Was oben gesagt ist von der Mittheilung des Wissens, gilt auch von der Wissenschaftslehre; sie ist in gleichem Maaße mittheilbar.“

75 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 19,27–36.

76 J. G. Fichte: Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, 2. Vorl. In: GA I/8, S. 19 (PhB 284, S. 12f.).

77 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 22,8; 22,35; 22,41; 23,1; 23,7f.; 24,30; 25,6; 25,21f. – Vgl. auch die ausführlichere Untersuchung zum Blitz der Evidenz von Daniel Breazeale: „Der Blitz der Einsicht“ and „der Akt der Evidenz“. In: Fichte-Studien 31 (2007), S. 1–17.

78 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 13.

79 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. S. 22,21ff.

80 Daher heißt es mehrfach bei J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 21,39 u. S. 24,12f.: „jeder muß sie [die Wissenschaft – J. L.] sich selbst erwerben“; S. 24,23f.: „den Uebergang selbst muß jeder der Schüler allein machen, die Evidenz muß in ihm durchbrechen“ u. S. 27,5f.: „der Uebergang zur Evidenz selbst bleibt Werk des Schülers“.

81 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 24,32–35. – Vgl. auch Ders.: Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, vierte Lehrstunde (1801). In: GA I/7, S. 243,34–244,1: „Es ist, besonders bei jungen Leuten, nichts Ungewöhnliches, dass ihnen auf einmal das Licht aufgeht, und wie ein Blitz die alte Finsterniss durchleuchtet; aber ehe man sichs versieht, hat sich das Auge wieder verschlossen, die vorige Nacht ist da, und man muss den Augenblick einer neuen Erleuchtung abwarten.“

82 Vgl. J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 24,14–16: „Der Erfinder kam nicht auf EinMal zur Wissenschaft sondern hatte einen Weg zurückzulegen. Diesen erleichter der Lehrer dem Schüler.“; Ebd., S. 24,22f: „Erleichtert er [der Lehrer – J. L.] ihm [dem Schüler – J. L.] den großen Uebergang vom Zweifel zur Gewißheit […]“. – Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 14. A.a.O., S. 108: „Eben daraus aber, […] daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist […]; sondern Erleichterung des Wissens […].“ – Ebd., § 14, S. 113f.: „Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form [d. h. die

Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines – J. L.] nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit."; Ebd., § 33, S. 242f.: „Was sie [die Wissenschaften – J. L.] von der gemeinen Erkenntniß unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntniß durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine […]."

83 J. G. Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 5. In: GA I/8, S. 251,2–7: „Gelingt es ihm nun etwa noch zum Beschlusse das Ganze in seiner absoluten Einheit in einen einzigen Lichtstrahl zu fassen, der es wie ein Blitz durchleuchte und abgesondert hinstelle, und jeden verständigen Hörer oder Leser ergreife, daß er ausrufen müsse; ja wahrhaftig so ist es, jetzt sehe ich es mit einemmale ein: so ist dies die Darstellung der aufgegebenen Idee in ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit […]."

84 Schopenhauer kommentiert die Augenblicklichkeit des Blitzes, der die ewige Wahrheit im Forscher fundiert, mit den Worten: „er [Fichte – J. L.] acquirirt also Infallibilität!" (HN II, S. 22,7)

85 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 68. A.a.O., S. 507.

86 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 23. A.a.O., S. 168.

87 Ein Begriff den Schopenhauer von Fichte entlehnt, vgl. Alessandro Novembre: Schopenhauers Verständnis der Fichteschen „absoluten Besonnenheit". Erscheint in: Schopenhauer-Jahrbuch 93 (2012).

88 Der Beginn von Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, § 1. A.a.O., S. 31, d. i. „‚Die Welt ist meine Vorstellung' – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt", beschreibt eine intuitive Wahrheit, die durch die Lektüre des schopenhauerschen Hauptwerks von der Unmittelbarkeit der Intuition in die Vermittlung durch die Diskursivität überführt werden kann („wiewohl der Mensch sie [diese Wahrheit] allein in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann; und thut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten." ebd.).

89 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 7. In: Werke. A.a.O., Bd. 2, S. 86.

90 Gerade die bereits in der 1. Aufl. von Arthur Schopenhauers: Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig: Brockhaus, 1819, S. 31 (später § 6, A.a.O., S. 53f.) enthaltene Textstelle über Lavoisier im Zusammenhang mit einer „[i]ntuitive[n], unmittelbare[n] Erfahrung" darf bei Vergleich mit dem Kommentar zu Fichtes Blitz im HN 23,18–21 als eine direkte Übernahme gewertet werden. D. h. wenn Schopenhauer von Intuition spricht, scheint er auf Fichtes Konzept eines „Bliz der absoluten Evidenz" zu rekurrieren.

91 Vgl. Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 6. A.a.O., S. 53.

92 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 6. A.a.O., S. 54. Der schopenhauersche Satzteil „nicht das Produkt langer Schlußketten" ist nicht deckungsgleich mit Fichtes „Der Erfinder […] hatte einen Weg zurückzulegen" (J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 24,14f.).

93 Weitere Beispiele findet man u. a. in Helmut Veil: Geistesblitz und kühne Vermutung. Eine historische Studie zur Spekulation in den Naturwissenschaften – Ptolemäus, Cusanus, Fracastorius, Stahl, Yukawa. Frankfurt a. M.: Humanities, 2010.

94 Die Tatsache, dass die quantitative Begrifflichkeit nur Medium des qualitativen Denkakts ist, lässt sich auch bei Fichte leicht herauslesen (J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 24,27–25,4).

95 Schopenhauer differenziert noch einmal zwischen Begriff und Wort, insofern der Begriff – ähnlich wie Jacobi und viele andere Autoren der damaligen Zeit, die Begriff und Idee in enge Verwandtschaft gestellt haben – etwas allgemeines ist, das „keiner Zeitreihe angehört", während das Wort das „sinnlich Zeichen des Begriffs" ist, das ihn fixiert, damit der Begriff „in eine Zeitreihe eingeschoben werden" kann (Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 6. In: Werke. A.a.O., Bd. 2, S. 78).

96 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 6. A.a.O., S. 77:„KLAR sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens DEUTLICH seyn." Und ‚deutlich sein' bedeutet auf die klare adiskursive „anschauende Erkenntniß" hinweisend.

97 Vgl. auch Arthur Schopenhauer: Metaphysik der Natur, Kap. 9. In: Philosophische Vorlesungen II. Hrsg. v. Volker Spierling. München u. a.: Pieper, 1984, S. 126 (nach HN III, S. 20): „Das wäre thörichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, daß die Worte und der abstrakte Gedanken [sic!] das würden und leisteten, was die lebendige Anschauung, die den Gedanken erzeugte, war und leistete. Diese lebendige Anschauung ist allein die wahre Erkenntniß; von ihr ist der Gedanke in Begriffen nur die Mumie, und die Worte sind gar nur der Deckel des Mumiensarges. Hier ist die Gränze der geistigen Mittheilung gesteckt; nur Begriffe lassen sich mittheilen;"

98 Vgl. Jens Lemanski: Christentum im Atheismus. Spuren der mystischen Imitatio Christi-Lehre in der Ethik Schopenhauers. Bd. 2. London: Turnshare, 2009ff., hier: Bd. 2, S. 505ff.

99 Porphyrius: Vita Plotini 8,1–12 (PhB 215c, S. 22/23): Γράψας γὰρ ἐκεῖνος δὶς τὸ γραφὲν μεταλαβεῖν οὐδέποτ' ἂν ἠνέσχετο, ἀλλ' οὐδὲ ἅπαξ γοῦν ἀναγνῶναι καὶ διελθεῖν διὰ τὸ τὴν ὅρασιν μὴ ὑπηρετεῖσθαι αὐτῷ πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν. Ἔγραφε δὲ οὔτε εἰς κάλλος ἀποτυπούμενος τὰ γράμματα οὔτε εὐσήμως τὰς συλλαβὰς διαιρῶν οὔτε τῆς ὀρθογραφίας φροντίζων, ἀλλὰ μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος καί, ὃ πάντες ἐθαυμάζομεν, ἐκεῖνο ποιῶν ἄχρι τελευτῆς διετέλεσε. Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδοὺς ἃ ἐσκέπτετο, συνεῖρεν οὕτω γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ διέθηκεν, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραφόμενα·

100 Porphyrius: Vita Plotini 13,2–5 (PhB 215c, S. 30/31): ἐν δέ τισι λέξεσιν ἁμαρτάνων· οὐ γὰρ ἂν εἶπεν «ἀναμιμνήσκεται», ἀλλὰ «ἀναμνημίσκεται», καὶ ἄλλα τινὰ παράσημα ὀνόματα ἃ καὶ ἐν τῷ γράφειν ἐτήρει.

101 Vgl. bspw. G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 160. PhB 33, S. 151: „Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich das *an und für sich Bestimmte*."

102 Vgl. Thomas Alexander Szlezák: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.

Interpretationen zu den frühen und den mittleren Dialogen. Berlin: de Gruyter, 1985, S. 305, Anm. 85. – Ders.: Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a –521b und 539b–541b). In: Platon. Politeia. 2. überarb. Aufl. Hrsg. v. Ottfried Höffe. Berlin: Akademie, 2005, S. 205–229, hier: S. 216.

103 Vgl. Christoph Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin: de Gruyter, 1987.

104 Siehe oben, Kapitel 1.

105 Francis Bacon: Novum Organum I, 21 (PhB 400a, S. 90).

106 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 27,28–30. Fichte und Bacon knüpfen mit der Metapher des mühsamen Wegs an Prodikos von Keos (nach Xenophon: Memorabilia B I, 29,2–4 (BiTeu 1891, 56,8–10): Ἐννοσῖς, ὦ Ἡράκλεις, ὡς χαλεπὴν καὶ μακρὰν ὁδὸν ἐπὶ τὰς εὐφροσύνας ἡ γυγή σοι αὔτη διηγεῖται.) an.

107 J. G. Fichte: Thatsachen des Bewußtseyns. In: HN II, S. 22,38–41: „erklärt die Hypothese nicht alle [Folgerungen – J. L.], oder fallen welche anders aus als sie ihr zufolge sollten, so verwirft er die Hypothese, macht neue bis bey Zusammenhaltung der Wahrnehmung mit einer der Hypothesen, er jenen Bliz der Evidenz sprüht […]." Damit integriert Fichte – Popper z. T. vorwegnehmend – den Falsifikationismus in seine Letztbegründungstheorie, allerdings ohne sie als kontinuierliche Maxime zu erheben, aber auch ohne sie vollkommen abzulehnen.

108 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. 2 Bde. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874, hier: Bd. 1, S. 23.

109 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 36, ferner: S. 43, S. 148, S. 168f.

110 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 35.

111 Vgl. Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 43.

112 Vgl. Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 44.

113 Vgl. Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 45.

114 Franz Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt. A.a.O., Bd. 1, S. 48.

115 Francis Bacon: Valerius Terminus of the Interpretation of Nature. In: The works of Francis Bacon, Lord Chancellor of England, Bd. 1. Hrsg. v. Basil Montagu. London: Pickering, 1825, S. 256 –312, hier: S. 280f.: „Wherefore the better to make myself understood, that I mean nothing less than words, and directly to demonstrate the point which we are now upon, that is, what is the true end, scope, or office of knowledge, which I have set down to consist not in any plausible, delectable, reverend, or admired discourse, or any satisfactory arguments, but in effecting and working, and in discovery of particulars not revealed before, for the better endowment an help of man's life;"

116 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung I, § 33. A.a.O., S. 242, ferner: § 14, S. 108, S. 113.

117 J. G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre § 1. In: GA I/2, S. 117f. (Reclam 9348, S. 37).

118 Arthur Schopenhauer: Welt als Wille und Vorstellung II, Kap. 12. A.a.O., S. 149.

119 Für Anregungen und Kritik, während der Abfassung dieses Essays, danke ich besonders Christian Wilhelm, Daniel Potthast und Gudrun Kühne-Bertram.

Zum Autor

Jens Lemanski, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrgebiet 1 der Fernuniversität Hagen und Wissenschaftliche Hilfskraft an der Dilthey-Forschungsstelle der Ruhr-Universität Bochum.

Homepage: http://www.philosophie.uni-mainz.de/1159_DEU_HTML.php

Kontakt: Leman001@uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Lösung der kartesianischen Tautologie mit iterativer Spiegelung des Subjektes: Das Subjekt als gerichtetes Objekt mit spezifischer Differenz

Martin P. Wedig, Shahnaz Friedrich-Wedig

Zusammenfassung

Das Subjekt ist ein Spezialfall des Objektes. In der wissenschaftlichen Literatur ist die Ich-Form des Subjektes als eingebrachte Meinung verpönt. Das Rückzugsgebiet des ICH liegt zwischen den Klammern der Pipe | I |. Die Belege für durch Reize und Hirnstrukturen vermittelte Verhaltensweisen des Menschen gewinnen an Beweiskraft. Die Zurückdrängung des Subjektes in der philosophischen Literatur hat den Weg für ein naturalistisches Verständnis des Menschen gebahnt. Westliche Sprachen führen ein „ICH“ als Subjekt der Rede. Das englische „I“ ist phonetisch und semiotisch der kürzeste „Joker für Jedermann“. Als Objekt ohne Titel sprach einst seine Majestät der Landesherr. Das Subjekt schützt wie ein Parapluie in prägnanter wiederkehrender Präsentation das Selbst in der linken Hirnhemisphäre vor limbischen Impulsen. Als Denotation des Sprechers leistet das Subjekt Objektkonstanz.

Schlüsselwörter

Philosophisches Subjekt, Philosophisches Objekt, Medizinische Begutachtung

Abstract

A subject is a special case of an object. Scientific literature is not a first person narrative: The word “I” is proscribed. The last meadow of the subject is between the brackets of the pipe | I |. Arguments gain the rank of proof for the result of attitude by means of structures of the brain. The displacement of the subject in the philosophical discourse channelled the natural scientific appreciation of man. Occidental languages talk with “I” in monologues. “I” is a phonetic and semantic joker for everybody. Formerly the majesty talked as an object without crown. The subject protects recurrent as a brolly the mind in the left hemisphere against incentives of the limbic system. As denotation of the spokesperson the subject generates permanence, stability and uniformity.

Keywords

Philosophical subject, philosophical object, medical appraisal

1 Die Verortung von Subjekt und Objekt

Subjekt ist die Denotation des Sprechers im Satz. Sprachen mit Pronomen denotierten das „ICH“. Konnotiert untersucht die Semantik die Stellung von Semen. Eco[1] weist der Philosophie die Untersuchung der Dennotation zu: „Das Referens [die kulturelle Übereinkunft einer Zeichenfolge eine Abstrakte Größe zuzuordnen[2]] wird nicht als token, als Individuum, genommen, sondern willkürlich zum type einer größeren Reihe von Objekten gemacht, zu denen es als Teil eines Objektes gehört.“ Im Lateinischen, welches ein Pronomen nur gelegentlich zusätzlich zur Kennzeichnung des Sprechers durch Konjugation verwendet, dominiert die Hand-

lung: „veni, vidi, vici“. Das Subjekt ist Auktor. Verschriftlicht das Subjekt Aussagen, so ist es Autor. Das Subjekt kann über reflektive Verben seine Stellung als Ziel einer Handlung ausdrücken. Zum Subjekt werden ebenfalls Gegenstände, wenn sie vom Verb geführt werden: „Der Pfeil trifft das Ziel“.

Das Objekt wird einer Handlung unterzogen. Programmierte Objekte haben die Strukturen „title“, „attribute“, „function“. Diese Objekte vermögen eigene Aktivität zu zeigen, jedoch sind sie nicht Auktor. Sie können sich replizieren. Als Chatprogramme schreiben sie Sätze und leisten Konversation. Attribute sind unveränderliche Eigenschaften, wohingegen Funktionen zwischen Zuständen wechseln. Objekte leisten nur die in ihrer Deklaration enthaltenen Funktionen. So kann ein Chatprogramm nicht das Schachspielen erlernen. Der Mensch als Subjekt zeigt eine Lernfähigkeit in verschiedenen Domänen, welche bislang nicht elektronisch simuliert werden konnte. Im Menschen ist das Subjekt in seiner kürzesten Denotation im englischen | I | verschriftlicht. Die Paraphrasierung mit der Pipe im Stil von Eco veranschaulicht wie dünn diese Struktur des „ICHs“ ist. Als eingeschliffene Sprachfigur begleitet das „ICH“ beständig unser Sprechen, wohingegen es in der objektiven Literatur als stilistischer Fehlgriff bewertet wird.

„Der Arzt behandelt den Patienten.“ In dieser Phrase ist das Gefälle der Arzt-Patienten-Beziehung von dem Handeln am Patienten zum Behandeln deflektiert. Subjekt und Objekt fallen zusammen, wenn die Aussage reflektiv ist: „Der Patient wird behandelt.“ Das nichtpersonale Objekt der Handlung ist die Krankheit. Damit entfernt sich die Behandlung vom Patienten, seinen Vorstellungen, Wünschen und wendet sich einem Konstrukt zu.

In der Programmierung von Objekten kann das Subjekt als ein Spezialfall von Objekten aufgefasst werden, in welchem das Attribut „Start“ deklariert worden ist. Programmierbar sind sowohl individuozentrische Auffassungen von Behandlung als auch objektorientierte Konzepte. Erstere werden nach Matrizen der Symptome den Behandlungsangeboten zugeordnet (Hahnemanns Organon), letztere suchen über eine Baumstruktur den optimalen Pfad (Leitlinien). Existenz ist das Fehlen logischer Widersprüche. Seien Objekte gegeben, so kann aus den Eigenschaften von Objekten auf das Subjekt geschlossen werden. Das Subjekt steht im Satz an anderer Stelle als das Objekt und wird durch die Deklination vom Objekt unterschieden. Programmierte wie physikalische Objekte schließen das Subjekt als Element der Objektmenge ein. Realität ist Strukturerhaltung bei Kompression. Das Subjekt kann denotiert werden. Es bleibt als Subjekt „ICH“ kenntlich. Das „ICH“ ist ein reales Objekt. Im Unterschied zum Fachartikel ist das „ICH“ ein regelmäßiger Bestandteil der umgangssprachlichen Kommunikation.

In einem Lehrbuch der Geschichte der Medizin[3] erscheint das Subjekt mit explizitem „ICH“ im hippokratischen Eid. Mit „ICH“ spricht seine Majestät, der König von Preußen. Im Strukturkonzept „ES – ICH – ÜBERICH“ (Freud 1920) verliert das „ICH“ seine Einfachheit und gewinnt an Schichtung. Es wird zur Aufforderung: „Wo ES war, soll ICH werden.“

Ansonsten ist |ich| nur Phonem in |sachlich|, |richtig|, |sicher|, |wichtig|, |schädlich|, |ärztlich|. Das Lehrbuch ist dadurch sachlich, dass es das „ICH“ vermeidet oder in den Bereich der Referenz verdrängt. Sloterdijk scheut das Unwort und spricht von „Erste-Person-Perspektive“[4]. Das Theoriesubjekt als Wahrheit suchender Theoretiker oder Philosoph ist vom Subjekt als Träger seiner Trainingsreihen abgelöst worden[5]. Schritte der Verdrängung des philosophischen Subjektes sind: 1. Zurückbettung der Theorie in die Praxis, 2. die Vernunftkritik Nietzsches, 3. die Ablösung der philosophischen Distanzierung durch das parteinehmende Denken, 4.

die Unterwanderung der Rationalitätskultur durch die phänomenologische Analyse, 5. die Dyade von Wissenschaft und Verantwortung, 6. die Verdrängung kontemplativer Vernunft durch existenzielle Entscheidung, 7. die zunehmende Abhängigkeit des philosophischen Diskurses vom akademischen Erfolg und dessen Bindung an Interessen, 8. Angriffe der Gender-Forschung auf ein proklamiertes Feindbild des männlich beherrschten Diskurses, 9. die neurowissenschaftliche Rekursion von Logik und Emotionalität auf Gehirnstrukturen mit Ablehnung des „cartesischen“ Dualismus von Verstand und Gefühl und schließlich 10. die Egalisierung des Erkennenden als Koproduzenten von Kenntnissen. Damit ist das Subjekt nicht aufgelöst, jedoch eingereiht. Bestimmte Lokalität ist zur Zugehörigkeit geworden.

Das Bewusstsein leistet die Kontinuität des Sprechenden in der Zeit. Das Subjekt ist hingegen ein austauschbares Objekt. Als Parapluie[6] schützt es den Parvenue des Selbst vor dem Fremden. Kant versteht das „ICH“ als Aussage über die Wahrnehmung. „Der Satz: Ich bin einfach, muß als unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption angesehen werden, …“(A-355)[7]. Der cartesische Schluß „cogito, ergo sum“ ist für Kant eine Tautologie. Kant schlussfolgert aus dem Subjekt des „ICHs“ mit dem Prädikat „einfach sein“, dass das „ICH“ keine Mannigfaltigkeit besitzt und logische Einheit ist. Dabei ist der Aufbau seines Syllogismus durch die Inversion von erster und zweiter Prämisse stilistisch beredsam, aber für die Ableitung unübersichtlich.

Erste Grundfigur des Modus AAA (Barbara) des Syllogismus bei Kant (A-355).
Erste Prämisse: Alles Einfache hat keine Mannifaltigkeit
Zweite Prämisse: Ich bin einfach
Coclusio: „dass diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse,..“

Kant gibt damit grundlegend für die folgenden Auffassungen dem „ICH“ den Stellenwert eines Anhängsels der Gedanken. Das Objekt gewinnt an Vorrang gegenüber dem Subjekt. Kopernikus zentrierte das Weltbild und Kant dezentrierte das Subjekt.

Tabelle 1: Individuozentrische Auffassungen in Nachfolge der romantischen Naturphilosophie[8]

Autor	Postulat	Aussagen und Konzepte
W. Schelling 1775–1854	Identität von idealem Subjekt und realem Objekt	• Natur ist sichtbarer Logos • Geist ist unsichtbare Natur Dreistufiges Weltkonzept: • Vegetative Dimension (Wachstum, Ernährung, Reproduktion) • Animalische Dimension (Irritabilität) • Sensitive Dimension (Leistungen der Sinne, der Nerven, der Seele)
C. F. S. Hahnemann 1755–1843	Krankheit ist die Gesamtheit aller subjektiven Zeichen	• Affektion der Lebenskraft durch Reize • Stärkung der Lebenskraft durch ähnliche Symptome auslösende Reize in niedriger Dosierung

S. Freud 1842–1925	Strukturkonzept „ES – ICH – ÜBERICH“	• Instanzenstreit • Triphasische Entwicklung • Unbewußte Ebene
C. G. Jung 1875-1961	Kollektives Unbewußtes	• Ektopsychische Funktionen: • Empfindung, Denken, Fühlen, Intuition • Endopsychische Funktionen: • Gedächtnis, Subjektivität, Emotion, Affektsteuerung

Tabelle 2: Umweltorientierte Auffassungen des Behaviorismus[9]

Autor	Postulat	Aussagen und Konzepte
I.P. Pawlow 1849–1936	Bedingter Reflex	• Reflexe können durch Konditionierung mit unphysiologischen Auslösern verknüpft werden
W. Bechterew 1857–1927	Reflexkettentheorie	• Ererbte und assoziierte Reflexe münden in die Handlung
E.L. Thorndike 1874–1949	Gesetz des Effektes	• Belohnungen festigen die Kopplung zwischen Reiz und Reaktion
J.B. Watson 1878–1958	Black box Modell	• Innere Vorgänge sind nicht der Analyse zugänglich
F. Crick 1994	Astonishing Hypothesis	• Willensfreiheit und individuelle Identität sind das Verhalten von Nervenzellen und Molekülen
Präimplantationsdiagnostik[10]	Wunschkind	• Menschen dienen fremden Zwecken • Funktion (vgl. das Objekt der Programmierung) bestimmt den Wert

2 Freier Wille

Eine Willenserklärung ist der Abschluss eines Vertrages. Bei Minderjährigen ist die eigenständige Ermessung der Bedeutung und Tragweite eines medizinischen Eingriffes die Schwelle für eine rechtswirksame Einwilligung. Im Betreuungsrecht werden für die Wirksamkeit einer Patientenverfügung Volljährigkeit, Einwilligungsfähigkeit und schriftliche Verfassung gefordert[11]. Wille kann somit als von der Person ablösbare Bevollmächtigung verstanden werden. Im Modell des programmierten Objektes ist Wille eine Vergabe von Rechten. Bei der Bedienung von Programmen üben Anwender unterschiedliche Rechte aus. Indem ein programmiertes Objekt die erforderlichen Legitimationen vorweisen und Programmbedienungen vornehmen kann, ist Wille in einem Objekt verankert. Für Fragen der Verantwortlichkeit wäre die Inbetriebsetzung des Objektes auf einen Auktor zurückzuführen.

Die Differenz zur Ausübung des menschlichen Willens kann wiederum im Betreuungsrecht (3. Gesetz zur Änderung des Betreungsrechtes vom 18.Juni 2009) gefunden werden. Die Patientenerfügung hat keine Reich-

weitenbegrenzung. Wo liegt nun die Freiheit des Willens? Indem ein Widerruf einer Patientenverfügung jederzeit mündlich möglich ist, liegt Freiheit in der Verneinung und im Entzug. Weglaufen ist Freiheit in der Bewegung. Ablehnen ist ein kenntlich freier Wille.

Stanislaw Lem pointiert die Rechtsfähigkeit des Menschen bzw. der Maschine in einer Kurzgeschichte eines Rennpiloten. Nachdem verschiedene Körperteile und schließlich beide Gehirnhemisphären durch Roboterteile ersetzt worden sind, meldet der Lieferant Eigentumsrechte an dem Rennfahrer an. Diese futuristische Vision ist zu einer gesellschaftlichen und rechtlichen Fragestellung geworden, als menschliche Genome patentiert werden sollten.

In der Tradition einer naturalistischen Auffassung des Menschen werden Wille und Subjektivität zu überalterten Randerscheinungen, welche noch gesellschaftlich gelebt werden, jedoch für den Naturwissenschaftler keine tabuisierten Grenzen darstellen.

Wenn bei psychiatrischen Störungen umschriebene Hirnabschnitte für abnorme Reaktionen auf menschliche Gesichter ursächlich sind[12], was ist dann für den Normalbefund zu folgern?

Sind Reaktionsfolgen wie das angeborene Kontaktlächeln des Säuglings in komplexerer Folge auch beim Erwachsenen eine Antwort auf Umweltreize?

Als Domänen der Subjektivität verbleiben die Wahrnehmung von lebenserhaltenden Grundbedürfnissen, das Krankheitsgefühl, die Befindlichkeitsstörung und das Empfinden von Glück. Risiko- und Notfallaufklärung treten in diesen subjektiv, nicht von anderen empfindbaren Bereich als graue Abwägung und Ermöglichung subjektiver Entscheidungen des Beratenen ein.

Tabelle 3: Domänen der Subjektivität[13]

Domäne	Funktion
Hunger und Durst	Lebenserhaltung
Risikoaufklärung	Ermöglichung einer subjektiven Entscheidung
Notfallaufklärung	Abwägung von Interesse (objektiv) und mutmaßlichem Willen (subjektiv)
Kranksein	Subjektive Wahrnehmung und individuelle persönliche Feststellung
Befindlichkeitsstörung	Ausgrenzung unerwünschter Anlässe der Kontaktaufnahme mit dem Gesundheitssystem durch die Behörden Abgrenzung von biologisch statistischen Grenzwerten
Glücklichsein	Bestätigung der Zielerfüllung

3 Störungen des Subjektes bei psychiatrischen Erkrankungen

Nach dem AMDP-System zeigen Ich-Störungen die Leitsymptome Derealisation, Depersonalisation, Gedankenausbreitung[14]. Gestört ist das Erleben der Einheit, der Identität im Zeitverlauf, der Abgrenzung von „ICH“ und Umwelt. Das Konstrukt von Fremdbeeinflussung tritt an die Stelle der Authentizität des selbst Handelnden[15]. Nach AMDP-2007 beschreibt Derealisation die veränderte Erfahrung von Umgebung und Zeit. Deper-

sonalisation bezeichnet den Verlust an Einheitlichkeit der Person oder der Konstanz im Zeitverlauf. Gedankenausbreitung ist die Vorstellung, dass andere die eigenen Gedanken lesen können. Gedankenentzug durch die Umgebung oder Gedankeneingebung im Sinne einer Fernsteuerung und allgemeine Fremdbeeinflussung sind weitere Symptome der Ich-Störung.

Kriterien des psychosefernen Syndroms (early initial prodromal state, EIPS) sind mehrfach über mindestens eine Woche auftretende Basissymptome (Gedankeninterferenz, zwangähnliches Perseverieren, Gedankenjagen, Gedankenblockierung, Störungen der rezeptiven Sprache, Störungen der Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung, Eigenbeziehungstendenz, Derealisation, optische oder akustische Wahrnehmungsstörungen) und psychischer Funktionsverlust und Risikofaktoren aufgrund familiärer Schizophrenie. Hierunter ist der apostrophierte Subjektzentrismus als Synonym der Eigenbeziehungstendenz eine explizite negative Konnotation des Subjektes in einem Kriterienkatalog[16]. Ich-Störungen treten im psychosenahen Syndrom (limited intermittend psychotic symptoms, LIPS) als produktive Kernsymptome Halluzinationen, inhaltliche Denkstörung (schizophrener Wahn) und formale Denkstörungen (brief limeted intermittend psychotic symptoms, BLIPS) in einer Dauer von unter sieben Tagen und einer Frequenz von weniger als zweimal pro Woche in einem Monat auf.

Kognitive Defizite infolge schizophrener Störungen sind durch Bildgebung mit dem funktionellen MRT im ventrolateralen und dorsolateralen präfrontalen Kortex verortet und dem dopaminergen Stoffwechsel zugeordnet.[17] Das zwischen Kortex, Thalamus und Zerebellum aufgespannte Arbeitsgedächtnis ist bei diesen Erkrankungen gestört. Psychotomimetische Eigenschaften dopaminerger Pharmaka und antipsychotische Wirkung von Neuroleptika begründen die Hypothese einer Neurotransmitterstörung als Ursache der Schizophrenie.

4 Begutachtung des Subjektes

Subjektive Symptome werden in der Begutachtung mit dem Ausschluß von Krankheiten verknüpft. Das Fehlen von Halluzinationen, von Wahn, von Wahrnehmungsstörungen und die Klage über subjektive Hyperakusis, Wahrnehmung von Farben als besonders leuchtend sind Ausschlußkriterien für die Manie ohne psychotische Symptome (F30.1, ICD-10)[18]. Subjektive Auffassungen haben jedoch den Wert von Gegebenen, wenn sie zu Kategorien von Krankheiten führen. Subjektive Evidenz als unkorrigierbare Gewissheit bei Fehlbeurteilung der Realität kennzeichnet den Wahn. Subjektiver Widerstand beim Denken denotiert als Denkhemmung unter den formalen Denkstörungen. Subjektiv erlebte Gefühlsleere mit Verminderung des affektiven Erlebens ergibt das Gefühl der Gefühllosigkeit als Element einer affektiven Störung. Subjektives Gedankenrasen ist Ideenflucht bei einer manisch-affektiven Störung.

Verfälschungstendenzen bei sekundärem Krankheitsgewinn oder Schuldvorwürfen beeinflussen die subjektiven Aussagen bei Persönlichkeitstests und Leistungstests.

Für die rechtliche Beurteilung ist die kulturelle Vereinbarung eines autonomen, zur Selbstbestimmung fähigen Subjektes die Voraussetzung für strafrechtliche Zurechnungen. Nachrangige und wenig verlässliche Kriterien einer Bewusstseinsstörung sind: Missverhältnis zwischen Tatanstoß und Reaktion, Erinnerungsstörungen und Störung der Sinn- und Erlebniskontinuität, Persönlichkeitsfremdheit, Störung der Sinn- und Erlebnisqualität.

Der Beschuldigte ist ein Verfahrenssubjekt – auch wenn er schweigt – und darf nicht zum Objekt staatlicher Ausforschung werden. Demgegenüber sind hinzugezogene Sachkundige Verfahrensobjekte und nicht Pro-

zesssubjekte. Rechtsfähigkeit ist nach § 1 BGB die Fähigkeit Rechte und Pflichten als Subjekt auszuüben. Der Begriff des Subjektes ist für gesellschaftliche Prozesse damit vorrangig normativ festgelegt. In der einführenden definierenden Deklaration ist im Sinne programmierte Objekte eine vereinbarte Klasse (type) für das Subjekt festzustellen, das Teil der Klasse der Objekte ist.

Das Tatsubjekt ist der Täter. Jedoch können bei Sonderdelikten nur Angehörige einer Gruppe, z. B. der Heilberufe oder Berufspsychologen Tatsubjekt[19] werden. Wiederum ist mit der Subgruppenbildung der Bezug zum Objekt einer Klasse (type) hergestellt.

Eine Tatbestandsmäßigkeit hat die objektiven Elemente Handlung, Erfolg, Kausalität und Zurechnungsfähigkeit. Subjektive Elemente sind Vorsatz und Gesinnungsmerkmale. Hier eröffnet sich die Möglichkeit Bestandteile von Rechtsverfahren einer programmierten Bearbeitung von Objekten zuzuführen. Denn die Tatbestandsmäßigkeit kann in Objektdeck und Beurteilungsprozedur aufgeteilt werden.

Das Subjekt ist kein Gegenstand der Kriminalitätsprognose[20].

Subjekt und Objekt sind keine Gegenstände der Beurteilung von Arbeitsunfähigkeit[21]. Konsekutiv und konsistent sind auch in abgeleiteten Untersuchungen zu Rückkehrgesprächen bei Arbeitsunfähigkeit bzw. zu Leistungen des Medizinischen Dienstes[22] Subjekt und Objekt nicht zu finden.[23] Für die Weiterentwicklung von Begriffen in der angeleiteten Begutachtung ist die Einbeziehung relevanter Berufsgruppen[24], darunter auch von Philosophen zu erwägen.

5 Naturalistische und philosphische Differenz

„Wo ich empfinde, da bin ich“ sagt Kant[25]. Damit ist das Subjekt der Brandungsbereich der Empfindung. Neurowissenschaften und Psychiatrie lokalisieren das Arbeitsgedächtnis als Interaktionsgebiet von Kortex, Thalamus und Zerebellum. Beiden Aussagen fehlt die Punktgenauigkeit. Kant zieht die Küstenlinie des Subjektes zwischen Sinnen und Gedanken. Die Psychiatrie beschreibt in etwa ein Mündungsdelta kortikaler Assoziation. „Wenn von Objekten die Rede sein soll, kann man sagen, dass sie nicht *als solche* existieren, d. h. ohne vorgestellt zu werden.“[26] Die Objektdefinition der Informatik eines mit Titel, Attribut, Funktion deklarierten Objektes ist kongruent zur Beschreibung eines vorgestellten Objektes in der Philosophie.

Wo nun ein unscharf begrenztes, ausgedehntes, beschränktes Trägersystem (kortiko-thalamo-zerebellares Netzwerk) zum Gedächtnis fähig ist und das Subjekt über die Sprache ausdrückt, ist dieses Produkt ein Teil der Objekte? In der Informatik wäre die einfachste Form des veranlassenden Objektes „Ich starte“, ein deklariertes Objekt mit dem Titel „Start“, dem Attribut „Zeile 1 des Jobs“ und der Funktion „Spontane Aktivierung durch einen Zufallsgenerator“.

Wenn das Subjekt ein Objekt impliziert, dann gilt nicht Subjekt und Objekt, d.h. die Implikation ist genau dann falsch, wenn das Subjekt wahr ist (vorliegt, und das Objekt falsch ist (nicht vorliegt).

$$S \to O \Leftrightarrow \neg S \vee O$$

S	→	O
w	w	w
w	f	f
f	w	w
f	w	f

Als Starter impliziert das Subjekt eine Folge von Objekten. Als Subjekt im Satz impliziert das Subjekt (respektive das im Verb enthaltene Subjekt) ein Objekt (oder eine prädikative Ergänzung). Adorno kritisiert den dialektischen Raum Hegels als gespalten. „Die dialektische Strukturierung ist eine ständige Verdrehung der Bewegung auf sich selbst: Dies ist die Logik der Progression. Man könnte die beiden algorithmisch zusammenfassen, und zwar

$$A = A \rightarrow A(A \neg A) \rightarrow \neg A(A \vee \neg A) = A$$

d.h. wenn ein gegebenes Element A, in der Bestimmtheit seiner selbst sich durch die Negation (Nicht-A) verabsolutiert, so dass es sie nicht mehr als Differenz, sondern als Grund seiner selbst wiederherstellt, dann ist das Resultat dieser Verabsolutierung das absolute Gegenteil zum ersten Element, d.h. die absolute Negativität seiner selbst als Geschlossenheit oder negativer Positivität. Dies ist das Schema des Rückfalls.[27]“

Stil und Verschachtelung von Satz und Symbolschreibweise sind schwierig und beschreiben eine Tautologie:

$$=\!| \, \Phi$$

Stattdessen ist aufzuzeigen, dass das Subjekt (S) als Spezialfall von Objekten (O) auftritt und nicht durch Negation („das Subjekt ist kein Objekt“) sondern durch Inversion gewonnen wird!

$$S = O^{-1}$$

So wird im Satz durch Stellungswechsel das Obekt zum handelnden Subjekt. Das Subjekt „ICH“ als Parapluie des Selbst hat eine minimale Ausdehnung bei tragfähiger Spannung. Im Schlaf klappt das Parapluie zusammen. Beim Erwachen „mounted“ das Bewusstsein und zeigt an seiner Oberfläche das „ICH“. Vom Arbeitsgedächtnis sind haftende Wahrnehmungen des vergangenen Tages in das Langzeitgedächtnis ausgelagert und abrufbar. Zahlreiche das Parapluie treffende Tatsachen des verflossenen Tages sind jedoch versickert.

Im Unterschied zu den in der Satzstellung wechselnden Hauptworten, welche Subjekt werden können, hat das Subjekt „ICH“ (Φ) eine Besonderheit: „mich „(ϕ). Es ist spaltbar, wie die Krankheitslehre anhand von ICH-Störungen belegt und es ist reflektiv. Im Subjekt „ICH“ (Φ) ist Irrationalität enthalten.

$$\Phi = \frac{1}{\phi} \wedge \Phi - \phi = 1 \qquad \Phi = \frac{1}{\frac{1}{\Phi}} \qquad \Phi = \frac{1}{\frac{1}{\phi + 1}} \quad \cdots$$

Daraus ergibt sich die Identität des Ichs mit seiner Spiegelung. Der Mensch erkennt sein Spiegelbild, aber auch sonstige ihn charakterisierende Konturen. Zwischen dem Sonderfall des menschlichen Subjektes und den Objekten gibt es eine Differenz. Dennoch ist das menschliche Subjekt Gegenstand der Betrachtung, der Untersuchung, der Begutachtung und in zukünftigen Ansätzen der Veränderung. Die cartesische Tautologie im Sinne Kants kann durch die Einführung der Spiegelung und Iteration gelöst werden. Im Prozess der Iteration wird mangels einer Grenze der „X-Faktor“ mit gebietseigenen Begriffen angelegt (Seele, Geist, Wille)[28].

In aktueller Übersicht stimmt das Fach Philosophie dieser aus der Warte eines Arztes entworfenen Auffassung zu: „Das Bewusstsein hat seine aktuale Vollzugsform im Gegenstandsbewusstsein. … Zugleich aber gehört zum bewussten Sein auch alles, was gerade nicht ausdrücklicher Inhalt eines Wissens des Subjektes von seinen Zuständen, Empfindungen, Vorstellungen, Akten, Intentionen, Wünschen und Werten sowie von sich selbst als Person ist, sondern vor aller apperzeptiven Selbst- und Objekterkenntnis liegt.[29]“

Am Beispiel des Gedichtes „Archaïscher Torso Apollos“ demonstriert Sloterdijk die Wirkung der Inversion: „Unter diesem Aspekt ist Religiosität mit einer gewissen grammatischen Promiskuität kongruent. Wo sie am Werk ist, tauschen Subjekt und Objekt elastisch die Plätze. … Der Lohn für meine Bereitschaft zur Beteiligung an der Subjekt-Objekt-Umkehrung fällt mir unter der Form einer privaten Erleuchtung zu – im vorliegenden Fall als ästhetische Ergriffenheit.[30]“ Die ästhetische Semiotik ist Träger von Prädikaten (Sloterdijk, S. 41). Die ästhetische Botschaft ist zweideutig strukturiert und auf sich selbst beziehend (autoreflexiv) (Eco, S. 141). Deshalb findet der sokratisch-platonische Syllogismus seine Grenze bei der Beurteilung des Subjektes. Die symbolische Logik hat das Objekt erschlossen und nach der Einführung des Computers 1940 mit der Verbreitung der Informationsmechanik ab 1980 die Beurteilung von Objekten aus dem Bewusstsein ausgelagert. Ein Objekt O ist vollständig, wenn es entweder beweisbar oder widerlegbar ist. Das Subjekt Mensch, ein Mangelwesen, in etwa eine Halbheit, rückt in den Bereich demonstrierbarer Objekte, wenn es mit Präimplantationsdiagnostik bestätigt oder abgelehnt wird. Kant veranlasste seine Majestät, den König von Preußen, dem ungeborenen Menschen Schutz zu gewähren. Gegenwartsphilosophie kann der Politik Rat gegen, der nicht wie religiöse Botschaft Richtung vorgibt. Religion verschiebt Objekte zu Subjekten. Naturalismus ordnet Subjekte einem Typ von Objekten zu. Philosophie macht Transaktionen transparent, ohne dem Subjekt das Urteil vorwegzunehmen.

Das Subjekt ist als Funktion ein nicht materielles Objekt. Es nennt seinen Namen (Titel), hat konstante Eigenschaften (Attribute) und leistet Abgleich zwischen Innen und Außen (Funktionen). Zwar ist das Subjekt „ICH“ nicht komprimierbar. Sein zugrunde liegender genetischer Code ändert jedoch ausschlaggebend die Botschaft, wenn aus der Folge von Nukleosiden TUT eine Folge TAT wird. Mit Gentechnik schafft der Mensch neue TATsachen (Genotyp) als Hardware für das Subjekt. Die dem Subjekt zugrunde liegende exprimierte biologische Struktur (Phänotyp) kann pharmakologisch und zukünftig elektromagnetisch[31] so beeinflusst werden, dass Krankheiten gelindert werden. Naturgegebene oder vom Menschen veranlasste genetische Auswirkungen sind späteren Behandlungen zugänglich.

6 Epilog

Während meines Medizinstudiums lernte ich Grundlagen von Betriebssystemen und der Programmierung von Hochsprachen. Die Freiheit des Studiums erlaubte Wissen aus anderen Fachbereichen mitzunehmen. Rosegger schildert im Waldbauernbub die besondere Bedeutung des „erschlichenen Wissens“. Als Schneiderlehrling

wundert sich der Waldbauernbub, dass ihn sein Meister nicht zum Gesellen avancierte. Lehrbuben stahlen die Schablonen ihres Lehrherren, um an anderer Stelle als Gesellen einzutreten. Der Meister erwiderte: „Du bist ein treuer Lehrling und mir der liebste von allen. Nur kränkst Du mich in einem: Nie hast Du mein Wissen, wie die anderen Dir genommen.“

Heute erlaubt die Verschulung der universitären Lehrpläne kaum die Belegung fachfremder Seminare. Die Strukturierung der Ausbildung hat zugenommen. Unter Patienten begegne ich dem ehemaligen Theologiestudenten, der heute als Programmierer arbeitet. Die Hausbibliothek des emeritierten Physikdozent lässt mich die gebietsfremden Bücher wahrnehmen.

So schreibe ich hier gebietsfremd und bin mir bewusst, dass ich referentiell vollzogene Erkenntnisschritte nur in neuem Zuschnitt als Schablone weitergeben kann.

(Endnotes)

1 Eco, U.: *Einführung in die Semiotik*. Wilhelm Fink Verlag München 1972, 83.
2 Ebd. 74.
3 Eckart, W.U.: *Geschichte der Medizin. Fakten, Konzepte, Haltungen*. Springer Medizin Verlag Heidelberg, 2009.
4 Sloterdijk, P.: *Du mußt Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009, 32.
5 Sloterdijk, P.: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*. Suhrkamp Verlag Berlin 2010: 17, 132–145.
6 Wedig, M.P.: *Körperkulte bilden Zeichen außerhalb syntaktischer Regeln: Körpermilch ~ Milchkaffe*. IZPP 2010
7 Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner Verlag Hamburg* 1998: 474. A-355.
8 Eckart, W.U.: *Geschichte der Medizin. Fakten, Konzepte, Haltungen*. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2009: 198-199.
9 Eckart, W.U.: *Geschichte der Medizin. Fakten, Konzepte, Haltungen*. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2009: 320-321
10 Hick, C.: *Klinische Ethik*. Springer Verlag Heidelberg 2007. 148.
11 Weber, M.: *Gesetzliche Regelung der Patientenverfügung*. Die Schwester Der Pfleger 2009; 48(08|09): 776-779.
12 Cannistraro, P.A., Wright, W.I., Wedig, M.M. et al.: *Amygdala responses to human faces in obsessive-compulsive disorder*. Biol Psychiatry 2004; 56(12): 916-920.
13 Hick, C.: *Klinische Ethik*. Springer Verlag Heidelberg 2007. 34.
14 Schneider, F.: *Klinikmanual Psychiatrie, Psychosomatik und Psychotherapie*. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2008: 20.
15 Schneider, F.: 23.
16 Möller, H.-J., Müller, N.: *Aktuelle Aspekte der Pathogenese und Therapie der Schizophrenie*. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2006: 37.
17 Möller, H.-J., Müller, N.: 60.
18 Schneider, F., Frister, H., Olzen, D.: *Begutachtung psychischer Störungen*. Springer Medizin Verlag Heidelberg 2006: 52.
19 Kröber, H.-L., Dölling, D., Leygraf, N., Sass, H.: *Handbuch der forensischen Psychiatrie*. Band 1 *Strafrechtliche Grundlagen der forensischen Psychiatrie*. Steinkopff Verlag Darmstadt 2007: 32.
20 Kröber, H.-L., Dölling, D., Leygraf, N., Sass, H.: *Handbuch der forensischen Psychiatrie*. Band 3 *Psychiatrische Kriminalprognose und Kriminaltherapie*. Steinkopff Verlag Darmstadt 2007: Negatives Retrieval für „Subjekt“.
21 Anleitung zur sozialmedizinischen Beratung und Begutachtung bei Arbeitsunfähigkeit (ABBA 2004): Negatives Retrieval für „Subjekt“, „Objekt“.
22 Rimmele, A.: *Der Medizinische Dienst der Krankenversicherung - Entwicklung, Aufgaben und Leistungen einer Institution des Gesundheitswesens der Bundesrepublik Deutschland*. Diplomarbeit Konstanz 1997: Negatives Retrieval für „Subjekt“, „Objekt“.
23 Piorr, R.: *Rückkehrgespräche – Chance für geringe Fehlzeiten bei gleichbleibender Arbeitsleistung*? Inauguraldissertation Bochum 2001: *Negatives Retrieval für „Subjekt“, „Objekt“*.
24 Kopp, I.B., Selbmann, H.-K., Koller, M.: *Konsensusfindung in evidenzbasierten Leitlinien – vom Mythos zur rationalen Strategie*. ZaefQ 2007; 101: 89-95.
25 Kant, I.: Werke I. S. 931. In: Navigante, A.: *Der (Nicht-)Ort des Nichtidentischen in der Philosophie Theodor W. Adornos: Zu einer neuen Semantik des Subjektbegriffs*. Ergon Verlag GmbH Würzburg 2009: 36.
26 Metz, W.: *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*. S. 44. In: Navigante, A.: S. 35.
27 Navigante, A.: S. 96-97.
28 Wedig, M.P: Siehe Endnote 6

29 Kaehler, K.E.: *Das Prinzip Subjekt und seine Krisen. Selbstvollendung und Dezentrierung*. Verlag Karl Alber Freiburg/München 2010: 762.

30 Sloterdijk, P.: *Du mußt Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009: 44.

31 Bronstein, J.M. et al.: *Deep brain stimulation for Parkinson disease. An expert consensus and review of key issues*. Arch. Neurol. 2010: DOI 20.2002/arch-neurol.2010.260

Zu den Autoren

Dr. med. Martin P. Wedig, Jahrgang 1961, 1980–1986 Studium der Humanmedizin an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, 1987–1993 Klinische Weiterbildung, 1993 Niederlassung als Kassenarzt, Lehrarzt der Universitäten Bochum, Witten-Herdecke.

Shahnaz Friedrich-Wedig, geboren in Teheran, Medizinstudium in Berlin, Weiterbildung in Bad Wörrishofen, Kaufbeuren, Worms. Kassenarztpraxis, 1993-2004, Praxisassistenz, Gutachterin des Medizinischen Dienstes der Krankenkassen.

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

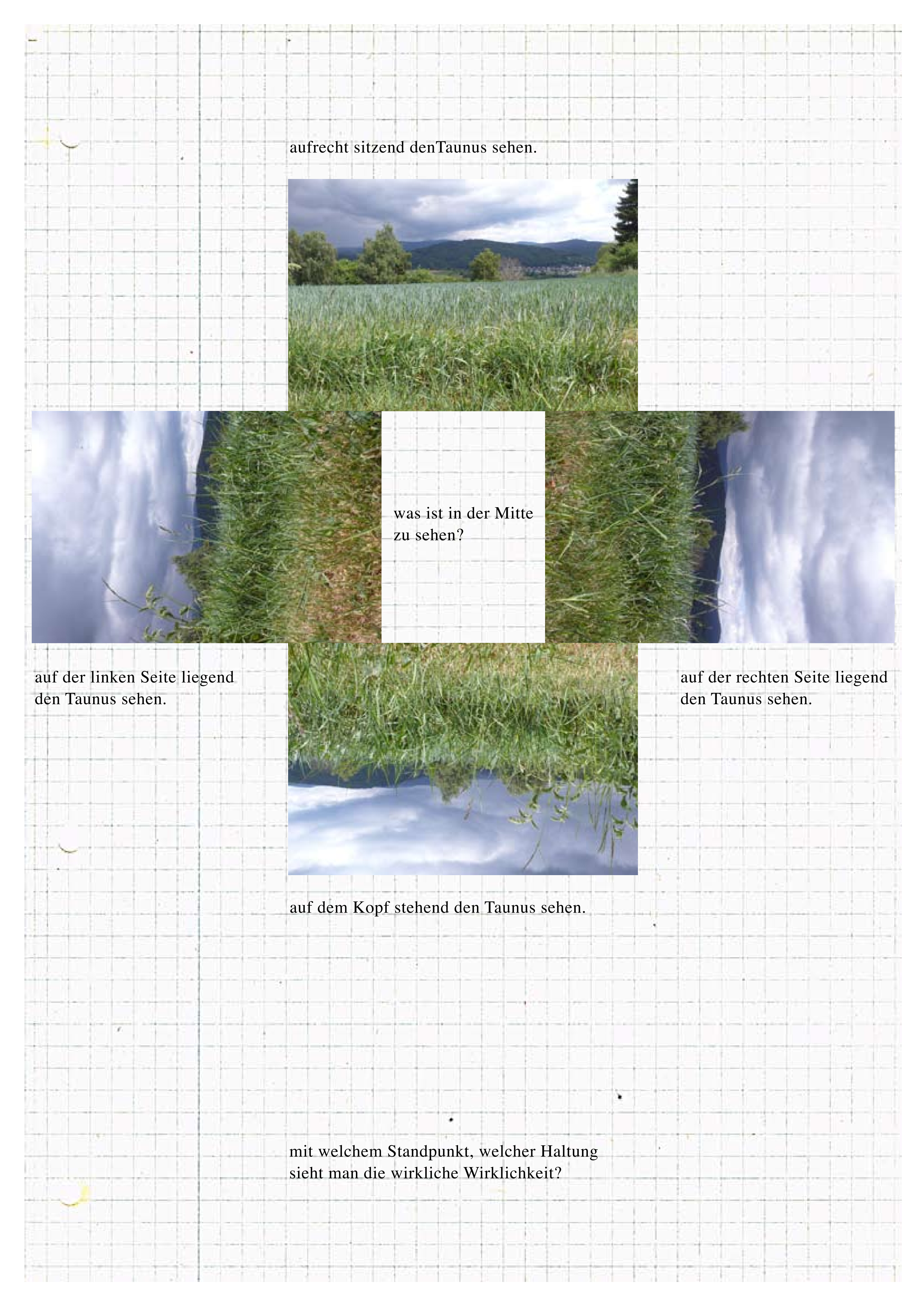
Spaziergangsfragen

Mone Schliephack

das ist keine Kunst – das sind visualisierte Fragen, die mich immer wieder plagen.



kann man etwas sehen ohne Worte dazu zu denken? was sieht man dann?
sieht man immer genau das, wozu man einen Begriff kennt? sieht man Begriffe?
kann man unwissend sehen?
wie „objektiv“ kann man wahrnehmen?
wieviel sieht man beim Sehen vom eigenen Wissen, Denken und Fühlen?


aufrecht sitzend denTaunus sehen.
was ist in der Mitte
zu sehen?
auf der linken Seite liegend
den Taunus sehen.
auf der rechten Seite liegend
den Taunus sehen.
auf dem Kopf stehend den Taunus sehen.
mit welchem Standpunkt, welcher Haltung
sieht man die wirkliche Wirklichkeit?



ist es möglich, etwas zu sehen, ohne dass immer ein bisschen vom eigenen Körper mit im Blick ist?

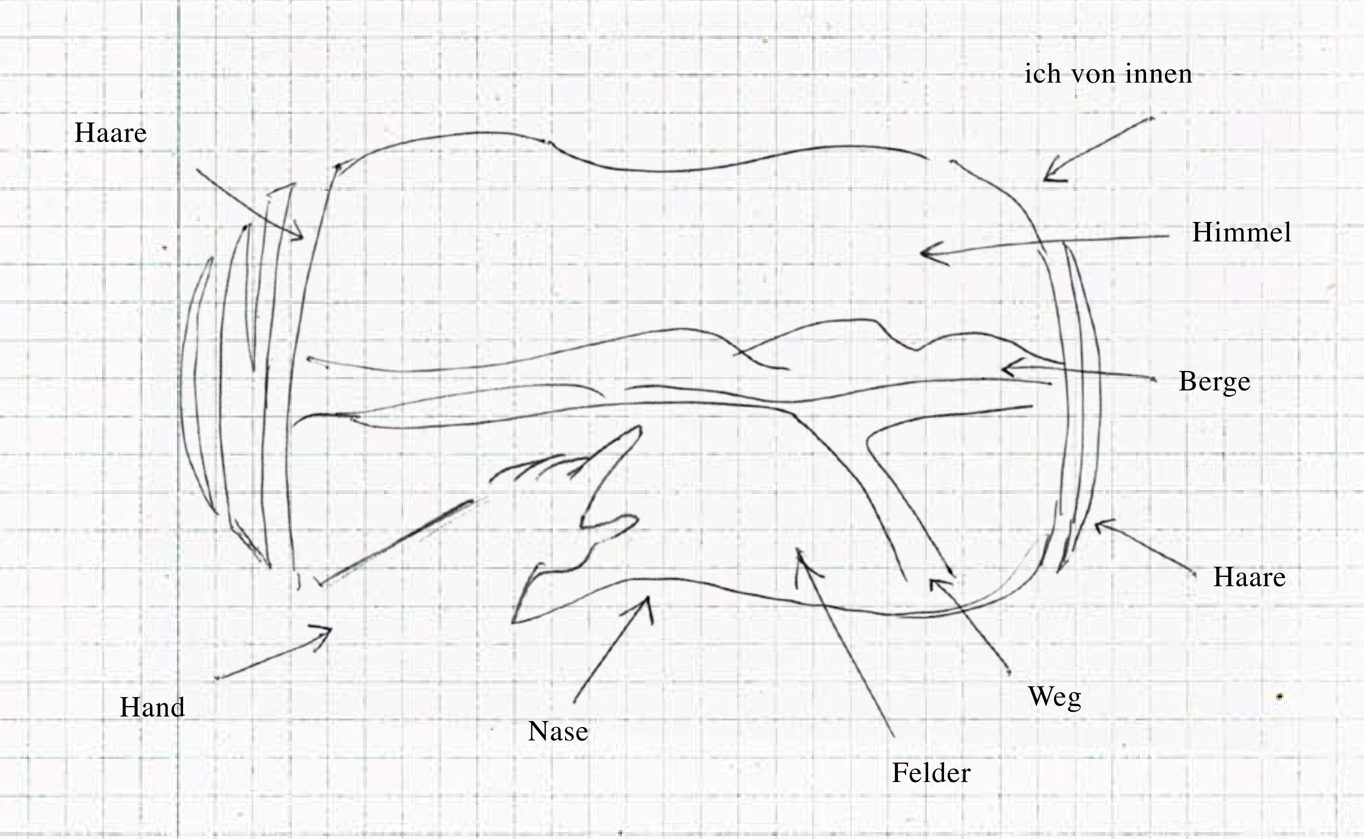
kann man sich beim Wahrnehmen vom eigenen Standpunkt lösen? wenn ja, wie?

ist das Knie, das ich sehe, ein Objekt oder bin ich das?

ist das Feld, das ich sehe, ein Objekt oder bin ich das?

kann ich Subjekt und Objekt gleichzeitig sein?

(leider ist es mir nicht gelungen, eine Fotografie vom Blick aus den Augen heraus in die Welt zu machen, auf der noch ein Stück des inneren Augenumfeldes im Bild ist.
hier deshalb eine Skizze)



wie sehr vermischt sich das innere Blickumfeld mit der Welt?

ist die Welt vielleicht nur ein anderes Wort für das Loch, durch das wir Verbindung nach außen haben?

wie sehen die Löcher von Anderen aus?

wie sieht das Loch einer wissenschaftichen Sicht aus?

wie sieht das Loch einer Kultur aus?

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Filmbetrachtung: Shutter Island
Norbert Mink

Was ist der Fall auf Shutter Island? Die schroffe Silhouette der Insel taucht in der Eingangssequenz von Martin Scorseses aktuellem Film bedrohlich aus dem Küstennebel Neuenglands auf: hier werden in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts geisteskranke Schwerverbrecher unter strenger Sicherheitsverwahrung psychiatrisch behandelt. Die beiden US-Marshalls Daniels und Aule setzen zu ihrem ersten gemeinsamen Einsatz über: eine der Patientinnen ist unbegreiflicherweise aus ihrer verschlossenen Zelle verschwunden – und muss nun gesucht werden.

Wir als Zuschauer wissen sofort: das muss ein klassischer Polizeifilm sein mit den nur zu bekannten Topoi: Verhöre, Lügen, Schlussfolgerungen.

Und doch fangen mit dieser Gewissheit die epistemologischen Probleme für den Protagonisten Daniels – und damit für uns – erst an. Denn auch auf Shutter Island ist die Welt nicht einfach da draußen vorhanden. Auch dort muss sie als Objekt eines subjektiven Erkenntnisaktes erst wahrnehmend konstituiert werden. Ein solches Ontieren der Welt kann kein primärer mentaler Eindruck als bloßer „Spiegel der Natur" (Rorty) sein. Zwar lässt sich durchaus annehmen, dass die Welt in ihrem „Da-Sein" außerhalb der Wahrnehmung eines Betrachters existiert – in ihrem „So-Sein" ist sie nur vermöge einer subjektiven Begrifflichkeit überhaupt denkbar. Um aber zu einer (inneren) Vorstellung von den (äußeren) Objekten zu gelangen, müssen wir eine „Mein"-ung über unsere Umwelt einholen; eine solche Aneignung beruht auf hermeneutischem Diskriminieren und damit – ähnlich wie im Polizeifilm – immer auf den „Zeugenaussagen" derer, die längst vor uns am Tatort waren. Intuitiv und im Normalfall beziehen wir dieses Dilemma in unser Selbstverständnis ein: die Welt ist für uns all das, was „der Fall" ist als selbstevidentes Anerkenntnis der Existenz von Sach-Verhalten – also der unauflöslichen, je subjektiven Beziehung zwischen den uns umgebenden Objekten und unserer die wahrgenommene Umwelt erst erschaffenden Sicht. Dieser eher ahnende denn wissende Zugang – der uns wohlweislich von dem schweigen lässt, worüber wir aus Ermangelung von Begriffen nicht sprechen können – konstituiert das sich selbst gewisse Bewusstsein ebenso als einen Sach-Verhalt dadurch, dass über es von außen eine Aussage gemacht werden kann. Denn in diesem Sinn ist das erkennende Subjekt „die Grenze – und nicht ein Teil – der Welt" (Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) 5.641) und konsekutiv macht es sich spiegelnd an dieser Grenze selbst „zum Objekt" (TLP 5.631). Deshalb auch ist dem idealistischen „cogitans sum" als Ursprung der Kenntnis unserer selbst das lacan'sche „Ich denke, wo ich nicht bin!" entgegenzustellen. Zunächst ist das Subjekt immer die unbenannte Leerstelle zwischen den Objekten – ein Platzhalter für das Nichts.

So bleibt auch die Zelle der Verschwundenen leer – und wir erfahren, dass sie sich als Mörderin ihrer Kinder im Wahn zuvor schon schamvoll selbst aus dem Blick verloren hatte und so zum Objekt nur noch für die anderen wurde. Im Gefühl der Scham wird das selbstverständliche „Für-sich-Sein" transformiert in ein „Für-andere-Sein" (Sartre) im quälenden Eingeständnis, tatsächlich so (tadelnswert) zu sein, wie man in den Augen

des Betrachters glaubt dazustehen. Eine solche Selbst-Erkenntnis, die uns seit dem Biss in den Apfel immer erst nachträglich zum Feigenblatt greifen lässt, fördert in erträglichen Dosen über die Selbst-Objektivierung reifungsfördernd eine Individuation. Wer jedoch vor brennender Scham im Boden versinken will, identifiziert sich ganz mit dem tadelnden Blick des Objekts und verliert sich dabei als Subjekt zusehends selbst. Indem sich das Subjekt so im Gegenüber auflöst, wird zugleich seine Rede von den objektiven, ihm äußerlichen Erfahrungen kurzschlüssig gleichgesetzt mit deren subjektiven, vorgestellten Repräsentanten. Paranoia ist die unmittelbare Folge dieser Verschmelzung: die Aufhebung der intentionalen Ausrichtung des Subjekts auf „seine“ Welt setzt es der höchst bedrohlichen Gefahr aus, nun seinerseits von den Objekten überflutet und beherrscht zu werden.

Und wir spüren zunehmend: wir befinden uns in einem klassischen Verschwörungsfilm mit seinen sattsam bekannten Topoi: obskure Indizien, sinistre Vertuschungen, ungeheuerliche Mutmaßungen.

Daniels sucht auf der Insel bald auch nach Laeddis, dem seit zwei Jahren verschwundenen Mörder seiner Ehefrau. Dessen mysteriöser Verbleib scheint mehr und mehr mit den finsteren Machenschaften der psychiatrischen Einrichtung und ihres zwielichtigen Personals verknüpft zu sein. Die widersprüchliche Suche nach den verlorenen Objekten gestaltet sich umso verzweifelter, je spürbarer es wird, dass mit der Auflösung einer spiegelnden Selbst-Bestätigung am Anderen auch ein beunruhigender Verlust an Validierungsmöglichkeiten einer Handlungsethik einhergeht. Wenn man nämlich nicht davon ausgehen will, die verbindliche Erkenntnis von Gut und Böse sei subjektiv gottgegeben, dann muss eine Vorstellung (ethisch) richtigen Handelns ebenfalls aus der Begegnung mit der Welt (z.B. Lévinas) entstehen. Was moralisch der Fall sein soll, ist immer schon beinhaltet in dem, was der Fall ist. „Gut“ ist dann zwar ein Prädikat des Subjekts (und nicht des Objekts!), dies bleibt dabei jedoch in seiner Bedeutung für das Subjekt an eine Vermittelbarkeit – eine Mit-Teilbarkeit – eines als solchen wahrgenommenen Sachverhalts gegenüber einem Objekt gebunden. Geht dieses Gegenüber in der Schamreaktionen verloren – so, wie Daniels im Film sukzessive seine Objekte verliert –, dann bedeutet das zugleich teleologisch den Verlust einer verbindlichen präskriptiven Orientierung moralischen Verhaltens.

An dieser Stelle holt der Film weit aus: die Scham über die für sechs Millionen Ermordete zu späte Befreiung der Konzentrationslager am Ende des zweiten Weltkriegs lässt konsekutiv die Befreier ihrerseits – unter ihnen Daniels – Massaker an den gefangenen KZ-Aufsehern begehen. Das für die Kriegsgeneration kollektive Trauma, als Mensch ohne Ausnahme zu den Tätern zu gehören, sorgt in der beschämten Leugnung der eigenen Subjektivität dafür, dass gerade in der damit aufgehobenen objektalen Rückbindung ethische Maßstäbe ihren historisch-sozialen Rahmen verlieren. Das sezierende Wissenwollen, das paranoid an die Stelle der aufgegebenen Vermittelbarkeit zwischen Subjekt und Objekt tritt, löst aus den unerträglich scheinenden „Tatsachen“ (i.S. TLP 2.01) bloße Dinge heraus, die uns dann nichts mehr zu sagen haben. In einer positivistisch konzipierten Welt der Dinge werden künftig effiziente Techniken zum wertfreien Zweck ihrer selbst. Indem die Mittel – über die Suspendierung der Frage nach ihrer moralischen Dignität – mit den Zielen gleichgesetzt werden, geht es nur noch darum, Probleme erfolgreich zu lösen.

Jetzt erst erkennen wir: wir haben uns auf einen klassischen Psychothriller eingelassen mit seinen vertrauten Topoi: plötzliche Reverien, bizarre Rationalisierungen, Selbstkonfrontation.

Wir erfahren im Film, dass Daniels nicht nur bei der Befreiung des Lagers Dachau zu spät kam. In seiner dinglichen Sicht befangen, nimmt er die Wahnkrankheit seiner Ehefrau erst wahr, als sie die drei gemeinsamen

Kinder ertränkt. Um sich dieses Selbst zu entledigen, das so beschämend versagte, bringt Laeddis die geliebte Ehefrau um: „Daniels“ ist das selbsterschaffene Ersatzobjekt, das stattdessen überleben durfte.

Doch auch die Klinikärzte, die Laeddis seit zwei Jahren erfolglos behandeln, verdinglichen in ihrer Überzeugung von Normalität. In einem letzten, sorgsam konzipierten Experiment (das wir als Filmhandlung bis dahin mitverfolgen) versuchen sie, dass Daniels-Objekt auszutreiben und das Laeddis-Subjekt wiederauferstehen zu lassen. Dabei schaffen sie sich mit Macht rücksichtslos jene Welt, die ihrer „modernen“, naturwissenschaftlichen Vorstellung der Dinge entspricht. Sie verkennen, dass das, was der Fall ist, immer Ausdruck eines Verständigungsprozesses sein muss, um gemeinsam Bestand haben zu können.

So gelingt es in dramatischer Zuspitzung zwar, Daniels als Ersatzobjekt zu entlarven und Laeddis als wiedergefundenes Subjekt zu reinstallieren. Dabei ermöglicht es die professionelle Gewissheit den Psychiatern durchaus, ein Phantasma potenter Objektbeherrschung durch eine verdinglichende Sicht – „Daniels“ wird im Experiment regelrecht wegbuchstabiert – auch gegenüber den manifesten Misserfolgen ihrer Bemühungen zu behaupten, mit denen sie um ihre medizinische Auffassung davon kämpfen, was der Fall sein soll. Diese Gewissheit jedoch hindert sie zugleich daran, die eigene Position aus der Sicht des Gegenübers reflektieren zu können. Ein solch rekursives wechselseitiges Erkennen aber ist unabdingbare Voraussetzung einer empathischen Vermittlung, die erst Realität für alle Beteiligten verbindlich schafft. Freilich ist Sprache – und eine „buchstäblich“ verdinglichende Sprache allzumal! – ohnedies ein heikles Medium, um eine Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt zu erreichen. Denn im Versuch der subjektiven Benennung verhindert sie nachdrücklich gerade das angestrebte Verständnis der Empfindungen des Gegenübers. Deshalb auch wird das Vermittelte zwischen Subjekt und Objekt nicht von außen durch Sprache gefasst, sondern stets von innen – durch das, was sich eben nicht sagen lässt (i.S. TLP 7). Und durch Mit-Leid, das zunächst immer das eigene Leid des Subjekts ist.

Da die Ärzte im Film jedoch mit einer Wiederherstellung derjenigen Realität, die ihrem Blick auf die Welt entspricht, den selbstgesteckten Auftrag erfolgreich abschließen, bleibt Laeddis mit der ihm unerträglichen seelischen Last erneut allein. Und erneut muss er das subjektive Erleben auslöschen, um seine Qual beenden zu können. „Was wäre schlimmer: als Monster zu leben, oder als guter Mann zu sterben?“ – mit seiner abschließenden rhetorischen Frage macht er anklagend deutlich, dass er ohne die Erfahrung eines vermittelnden Objektes seine Sicht auf das, was für ihn der Fall ist, nicht ändern konnte. Am nächsten Tag simuliert er einen Rückfall seiner „Realitätsverkennung“ und provoziert seine Ärzte damit zu der angedrohten Lobotomie, die nun dinglich und endgültig das Laeddis-Subjekt vernichten wird.

Das Echo der Zuschauer auf den Film fiel durchweg zwiespältig aus; das hängt wesentlich damit zusammen, dass Scorsese sein anspruchsvolles Thema glaubt, Schicht für Schicht entwickeln zu müssen. So wechselt die Filmerzählung kontinuierlich ihren Gegenstand – ohne dass die einzelnen Plots für sich alleine tragfähig wären. Dadurch entsteht im Zuschauer der Eindruck, mit – wenn auch handwerklich routiniert gemachten – Versatzstücken aus Genre-Filmen hingehalten zu werden, während sich ihm die eigentliche Geschichte immer wieder entzieht. Zwar spiegelt dies durchaus das Sujet des Films wieder, doch ebenso erschwert dieses „Vorbuchstabieren“ dem Zuschauer eine Vermittlung des filmischen Anliegens. Und das – wie wir gesehen haben – ist einer Erkenntnis immer abträglich.

Dr. med. Norbert Mink, Weilstr. 8, 65183 Wiesbaden
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Buchrezension: Timo Hoyer: Alexander Mitscherlich. Kranksein verstehen.
Wolfgang Eirund

Timo Hoyer ist Vertretungsprofessor für Allgemeine Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe und war bis vor kurzem wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sigmund-Freud-Institut in Frankfurt am Main. Vielleicht ist es gerade das Zusammenwirken des pädagogischen Hintergrunds mit dem psychoanalytischen Wissen des Herausgebers, weshalb sich das vorgestellte Buch bei fachlich hohem Niveau gut und verständlich lesen lässt. Die Auseinandersetzung mit Leben und Werk Mitscherlichs zählt zu den zentralen Forschungsschwerpunkten des Herausgebers. Nachdem ihm mit „Im Getümmel der Welt" (2008) ein umfassendes Portrait Alexander Mitscherlichs gelungen ist, richtet sich das vorliegende Taschenbuch an eine breitere Leserschaft, um ihr mit einer Auswahl zentraler Texte des Sozialpsychologen und Mediziners dessen fachliches, gesellschaftspolitisches und menschliches Anliegen vorzustellen.

Nach einer eigenen Einführung in Leben und Werk Mitscherlichs stellt Hoyer der eigentlichen Textauswahl ein Interview mit Margarete Mitscherlich-Nielsen voran. Im Gespräch mit der Witwe Alexander Mitscherlichs wird noch einmal die Atmosphäre spürbar, von welcher das Engagement für Psychoanalyse und Psychosomatik in Deutschland seinerzeit geprägt war: Mitscherlich ging es um eine Debatte, die über die Grenzen der Schulmedizin hinaus auch und gerade gesellschaftlich geführt werden sollte. Neben der eindeutigen Bezugnahme auf die Psychoanalyse wird die Medizin bereits in diesem einleitenden Interview wieder in ihrer Möglichkeit als Heilkunde erkennbar, die den Menschen neben seinen biologischen Voraussetzungen auch als soziales und geistiges Wesen versteht.

Den darauf folgenden fünf Kapiteln stellt Hoyer jeweils einige einführende Erläuterungen voran, die es dem Leser erleichtern, die Auszüge historisch und medizinisch einzuordnen. Immer wieder wird dabei Mitscherlichs Anspruch deutlich, die Themen in die Öffentlichkeit zu tragen: Verstehen wir den Menschen in seiner Krankheit auch als soziales und geistiges Wesen, so gewinnt auch die öffentliche Debatte um das zugrunde liegende Menschenbild an Bedeutung. Ohne die empirische Methode der Medizin abzuwerten, lag es Mitscherlich am Herzen, den medizinischen Zugang zum Menschen um die hermeneutische Dimension zu ergänzen, was er in seinem therapeutischen Anliegen und vor dem Hintergrund seines eigenen Werdegangs am ehesten durch die Psychoanalyse verwirklicht sah. Dass Mitscherlich trotz seines umfassenden Bildungshintergrunds mit diesen Positionen gerade im Nachkriegsdeutschland nicht immer auf Begeisterung stieß, wird in dem Band ebenso deutlich wie die unübersehbaren Nachwirkungen seiner Arbeit.

Bei allem Respekt vor dieser Leistung zeigt die Textauswahl jedoch auch, dass die von Mitscherlich vertretenen Standpunkte gerade angesichts der heutigen Entwicklungen in der Medizin an Aktualität wenig eingebüßt haben: Mitscherlich griff nicht nur die Probleme seiner Zeit auf und stellte sie zur Debatte. Vielmehr wirken die von ihm thematisierten Probleme wie die Vorzeichen einer Entwicklung, deren vorläufige Höhepunkte heute in ungeahnter Breite sichtbar zu werden scheinen. Die Auswirkungen der zunehmenden „Objektivierung" des Menschseins in einer naturwissenschaftlich dominierten, technisierten Medizin sind dabei unüber-

sehbar: Wenngleich die Vorteile der modernen „evidence based medicine“ auf der Hand liegen mögen, so tritt der Mensch in seiner subjektiven Dimension doch immer mehr dahinter zurück.

Aus biologisch-medizinischer Richtung wird diese Entwicklung vor allem durch die Implikationen der modernen Neurowissenschaften vorangetrieben, wenn sie dem Menschen seinen freien Willen und damit ein zentrales Element seiner Subjektivität absprechen. Zwar hat sich die Psychosomatische Medizin mittlerweile auch als fachärztliches Gebiet innerhalb des Medizinbetriebs etabliert. Das mit ihr verbundene und von Mitscherlich propagierte fachübergreifende Anliegen eines umfassenderen, nämlich auch um die soziale und geistige Dimension erweiterten Menschenbildes jedoch konnte die Medizin bisher nicht so durchdringen, dass sie dem Patienten gegenüber wieder als humane Heilkunst in Erscheinung treten könnte. Vielmehr ist die Psychosomatik gerade als Teilbereich des universitären Medizinbetriebs auch der Forderung nach empirischer Evidenz von Forschung und Wissenschaft verpflichtet. Gerade in Bezug auf eine solche Einbindung der Psychosomatischen Medizin in den schulmedizinischen Betrieb war Mitscherlich stets skeptisch. Angesichts dieser Eindrücke erinnert einen die Lektüre des vorliegenden Lesebuchs daran, die Debatte hinsichtlich der Medizin weiter kritisch voranzutreiben und so die eigentliche Dimension des psychosomatischen Anliegens zu vermitteln.

Ganz im Sinne Mitscherlichs ist diese Entwicklung in der Medizin jedoch nur Teil eines umfassenderen, nämlich auch sozialen und geistigen Prozesses. Wenngleich sich die gesellschaftlichen Verhältnisse seit Mitscherlichs Wirken sehr geändert haben mögen, so werden doch gerade heute wieder soziale Mechanismen deutlich, welche den Menschen in unterschiedlichen Kontexten „objektivieren“, also als Gegenstand erfassen und seine Lebensprozesse bestimmend prägen. Die Vielfalt der angebotenen „Lebenserleichterungen“ im technischen Bereich kann mit ihrem Anspruch auf „Individualität“ verschleiern, wie wenig „Subjekt“ sie übrig lassen im Drang nach Erfassung und Mitteilung von Daten und Informationen. Scheinbar beiläufig hat die Operationalisierung zwischenmenschlicher Kommunikations- und Arbeitsprozesse zudem ein Ausmaß erreicht, durch welches nicht nur die beruflichen, sondern auch die privaten Lebensbereiche nachhaltig bestimmt werden. Die konkreten Auswirkungen dieser hoch beschleunigten Entwicklung auf unsere Gesundheit sind vielleicht noch unabsehbar, aber für manchen aufmerksamen Mediziner und Therapeuten doch schon spürbar. Mitscherlichs Anliegen, die soziale Dimension in das medizinische Verständnis einzubringen, scheint unter diesem Gesichtspunkt heute wieder von besonderer Bedeutung zu sein.

Das Buch ist Teil einer Reihe im Suhrkamp-Taschenbuch-Verlag: Unter dem Stichwort „medizinHuman“ soll hier der kranke und gesunde Mensch in einer spannenden und zugleich verständlichen Weise zum Thema werden, um so aktuelle Entwicklungen des Gesundheitswesens und der medizinischen Praxis zu hinterfragen und für eine Heilkunst zu plädieren, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Mit Timo Hoyers Textauswahl und seinen Erläuterungen zu Alexander Mitscherlich wird dieses Anliegen mehr als erfüllt.

Timo Hoyer: Alexander Mitscherlich. Kranksein verstehen. Ein Lesebuch.
Suhrkamp, Berlin 2010. ISBN: 978-3-518-46151-8, 300 S., 10,- Euro

Zum Autor:
Dr. med. Wolfgang Eirund, Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach,
Genthstraße 7-9. 65307 Bad Schwalbach. Kontakt: Wolfgang.Eirund@pitzer-kliniken.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Epistemologische Implikationen luzider Träume

Peter Bernhard

Zusammenfassung
„Luzide Träume" oder auch „Klarträume" bezeichnen Träume, in denen der Träumende weiß, dass er träumt. Noch bis in die jüngste Vergangenheit galt ein solcher mentaler Zustand bei einem Gros der Philosophen als unmöglich. Dabei folgten viele der Analyse des Wittgenstein-Schülers Norman Malcolm, der das sog. Traumargument aus Gründen verwarf, die auch die Existenz von Klarträumen ausschließen. Mittlerweile ist durch eine Reihe empirischer Befunde Malcolms Position kaum mehr haltbar. Jedoch erweist sich sein Ansatz als nicht gänzlich obsolet, sondern für Traumforschung und Epistemologie weiterhin instruktiv. Zudem eröffnet ein Blick in die Philosophiegeschichte – zu dem Psychologen Nietzsche – Positionen, die das Phänomen des Klartraums in größeren Zusammenhängen erfassen und ihm dadurch neue Facetten abgewinnen.

Schlüsselwörter
Luzide Träume, Klartraum, Epistemologie, Skeptizismus, Nietzsche, Kunst

Abstract
Epistemological implications of lucid dreams
“Lucid dreams” are dreams during which the dreamer knows that he is dreaming. Still in the most recent past a majority of philosophers believed such a mental state to be impossible. Many of them were following the analysis of the Wittgenstein disciple Norman Malcolm, who rejected the so called “dream argument” for the same reasons as also ruling out the existence of lucid dreams. Meanwhile, as a result of a number of empirical findings, Malcolm’s position can hardly be supported anymore. However, his approach has not become completely obsolete but is still instructive for dream research and epistemology. At the same time, a view at the history of philosophy – on Nietzsche as a psychologist – opens up positions grasping the phenomenon of the lucid dream by wider contexts and thus making new aspects obvious.

Keywords
Lucid dreams, epistemology, scepticism, Nietzsche, art

1 Traum und Skeptizismus

Die Möglichkeit von Klarträumen (auch „luzide Träume"), d. h. von Träumen, in denen der Träumende sich seines Zustandes bewusst ist, wurde von der Mehrheit der Erkenntnistheoretiker lange Zeit verworfen. Dabei erfolgte die Auseinandersetzung zunächst vermittelt durch die Diskussion des sog. Traumargumentes. Das Phänomen des Traums wird hier im Rahmen der allgemeinen Frage nach der Unterscheidungsmöglichkeit von Sein und Schein thematisiert, also hinsichtlich dem Problem, wie sich zweifelsfrei unterscheiden lässt zwischen dem, was wirklich ist und dem, was bloß zu sein scheint. In diesem Kontext gelten Träume als Musterbeispiel für die Täuschungsanfälligkeit des Menschen und damit als starkes Indiz für einen Zustand grundsätz-

licher epistemischer Unsicherheit. Das Traumargument, welches die Unentscheidbarkeit der Frage: „Bin ich gerade wach oder träume ich?“ behauptet, genießt deshalb seit jeher eine herausragende Stellung in nahezu allen Spielarten des Skeptizismus. Es findet sich bereits in den Fragmenten der Vorsokratiker und wird bei Platon eingehend besprochen (z. B. Platon 1958, 158a–e). In der Neuzeit ist es vor allem Descartes, der sich mit dem Traumargument auseinandersetzt (vgl. Descartes 1986). Dabei ist bemerkenswert, dass er, wie viele andere Philosophen, die dieses Argument zu entkräften suchten, Träume aufgrund ihres Täuschungscharakters zwar als Hindernis auf dem Weg zur Wahrheit ansieht (Descartes spricht hier von zeitlich begrenzter Geistesgestörtheit), ihnen aber nicht jegliche Bedeutung abspricht. Von ihm selbst sind drei Träume bekannt, die er in einer Nacht im November 1619 hatte und als „gesendet“ begriff, so dass sie einen wesentlichen Einfluss auf seinen künftigen Lebensweg (der Entscheidung für ein Gelehrtendasein) hatten. Überliefert sind diese Träume durch Adrien Baillet, Descartes' ersten Biographen. Dieser schildert ausführlich die Träume und berichtet dabei auch von der Luzidität, die dem Philosophen im dritten und letzten Traum widerfuhr, als er bemerkt:

„er dachte im Schlaf weiter darüber nach, ob dies Realität oder Traum sei und kam zu dem Schluss, dass es sich um einen Traum handeln müsse, den man deuten sollte, bevor er aus dem Gedächtnis verschwand“ (Baillet 2006, 33).[1]

In seinen später verfassten *Methoden über die Grundlagen der Philosophie* wendet sich Descartes gegen das Traumargument, indem er für die Frage „Bin ich wach oder träume ich?“ ein Entscheidungskriterium angibt. Dabei stellt er fest, dass die Ereignisse eines Traums nicht widerspruchsfrei in den Gesamtzusammenhang unserer bisherigen Erfahrungen im Wachleben integrierbar seien, so dass sich anhand dessen die Welt des Traums von der des Wachzustandes unterscheiden lasse (vgl. Bernhard 2005, 165 f.). Die Zuverlässigkeit dieses Kohärenzkriteriums wurde allerdings schon zu Descartes' Lebzeiten angezweifelt. So gab Thomas Hobbes zu bedenken, dass einem im Traum die Geschehnisse als durchaus kohärent erscheinen könnten.

Einen erneuten Anlauf gegen das Traumargument, der auch das Phänomen des Klartraums berührt, unternahm in den 1950er Jahren Norman Malcolm. In der Tradition der sprachanalytischen Philosophie zielte seine Lösung darauf ab, das Problem mit Hilfe sprachanalytischer Methoden als ein Scheinproblem zu entlarven. Als Wittgenstein-Schüler konnte er sich hierbei auf seinen Lehrer berufen, der erklärte: Wenn ich in Narkose bin

„und wenn die Narkose mir das Bewußtsein raubt, dann rede und denke ich jetzt nicht wirklich. Ich kann nicht im Ernst annehmen, ich träume jetzt. Wer träumend sagt ‚Ich träume', auch wenn er dabei hörbar redete, hat sowenig recht, wie wenn er im Traum sagt ‚Es regnet', während es tatsächlich regnet. Auch wenn sein Traum wirklich mit dem Geräusch des Regens zusammenhängt“ (Wittgenstein 1977, 676).

Dementsprechend behauptet Malcolm, dass man sich die Frage „Bin ich wach oder träume ich?“ gar nicht ernsthaft stellen kann.[2] Dabei erklärt er die Konstatierung von Wach- und Traumzustand nicht grundsätzlich für sinnlos. Dies wird deutlich, wenn man die Frage durch die beiden Dimensionen der Zeit und der Perspektive weiter ausdifferenziert. Auf diese Weise ergeben sich vier zu unterscheidende Fälle:

	Vergangenheit	Gegenwart
3. Person[3]	(1) *Wachte[4] sie oder träumte sie?*	(2) *Wacht sie oder träumt sie?*
1. Person	(3) *Wachte ich oder träumte ich?*	(4) *Wach' ich oder träum' ich?*

Die Fragen (1) bis (3) werden auch von Malcolm als sinnvoll akzeptiert, solange sie nicht in Zusammenhang mit philosophischen Positionen, sondern lediglich mit Alltagssituationen auftreten. Diesbezüglich lässt sich für jede Frage leicht ein Szenarium anführen, in welchem sie (und sei es nur implizit) aufgeworfen bzw. ungestellt beantwortet wird. Ein Beispiel für Frage (1) wäre: *Person A: „Ich habe gehört, dass es heute Nacht geregnet hat.“ Person B: „Es hat nicht geregnet heute Nacht, du hast geträumt.“* Ein Beispiel für Frage (2): *Person A sagt etwas, Person B reagiert aber nicht darauf, weil sie davon ausgeht, dass A träumt.* Ein Beispiel für Frage (3): *Man ist sich selbst unsicher, ob es in der Nacht regnete oder man es nur geträumt hat.*

Die Fragen (1) bis (3) sind auch einer wissenschaftlichen Behandlung zugänglich. Dabei ist bemerkenswert, dass hier wie im Alltag Kommunikation eine wesentliche Rolle bei der Entscheidungsfindung spielt. Denn wenn auch für den Traumzustand ein typisches Datenbild des Polysomnogramms existiert, so bildet die Auskunft des Probanden doch die letztlich entscheidende Instanz für die Fragen (1) und (2), und mit gewissen Einschränkungen gilt das auch für Frage (3) bezüglich der Auskunft Dritter. Dies bedingt den ebenfalls bemerkenswerten Umstand, dass Frage (2) zwar im Präsens gestellt, eine befriedigende Antwort aber nur rückblikkend im Präteritum gegeben werden kann, also die Verifikation *post eventum* erfolgt. Insgesamt werden für die Beantwortung der Fragen (1) bis (3) in der Wissenschaft überwiegend die gleichen (wenn auch präzisierten) Mittel wie im Alltag verwandt: Berichte, Beobachtungen (Anderer) und Messungen. Das für Malcolm Entscheidende aber ist, dass alle möglichen Antworten auf die Fragen (1) bis (3) kontingent sind, d. h. sowohl gelten können als auch nicht gelten können. Frage (4) hält Malcolm dagegen für eine Scheinfrage, da sie gar keine in diesem Sinne echte Alternativen zur Wahl stellt. Verantwortlich dafür ist das jeweilige, mit der Beantwortung entstehende Verhältnis zwischen dem, was man (indem man antwortet) tut und dem, was man (mit der Antwort) sagt. In beiden möglichen Fällen trifft man eine Feststellung: entweder „ich bin wach“ oder „ich träume“. Nach Malcolm impliziert aber die Konstatierungsfähigkeit den Wachzustand: Nur wer wach ist, kann etwas feststellen. Die Behauptung „ich bin wach“ ist demzufolge eine informationslose Trivialität, vergleichbar mit „ich existiere“. Andererseits setzt der Zustand des Träumens den Zustand des Schlafens voraus: Nur wer schläft, kann träumen. Aber wer schläft, besitzt nicht die Fähigkeit, etwas festzustellen. Die Behauptung „ich träume“ ist demnach ein Selbstwiderspruch, ähnlich wie: „ich stelle hiermit fest, dass ich tot bin“.

Die Frage „Wach' ich oder träum' ich?“ stellt also vor die Wahl zwischen einer (performativen) Tautologie und einer (performativen) Kontradiktion (vgl. Bernhard 2005). Die Frage entpuppt sich somit als Scheinfrage, d. h. sie ist nicht *unbeantwortbar*, sondern *unstellbar*.

2 Klartraum und Skeptizismus

Wenn Malcolm es für ausgeschlossen hält, im Traum Feststellungen zu treffen, dann erklärt er damit auch Klarträume für unmöglich. Die Leugnung von Klarträumen mag Menschen, die schon einmal einen solchen hatten, so absurd erscheinen wie die Behauptung, es gäbe keine Zahnschmerzen (vorausgesetzt, sie hatten schon einmal welche). Subjektive phänomenale Evidenz ist allerdings ein schwaches Argument, schließlich

sieht man eine Fata Morgana auch dann, wenn man weiß, dass es eine solche ist. Die Sprachanalyse tangiert ja auch gar nicht die Frage nach der Möglichkeit bestimmter Eindrücke, sondern deren Interpretationen. Deshalb läge ein Vergleich zu Phantomschmerzen näher, da es solche Schmerzen insofern tatsächlich nicht gibt, als Glieder, die nicht existieren, auch nicht schmerzen können; und doch gibt es Schmerzen, die sich so anfühlen, als kämen sie von solchen Gliedern. Der Vergleich mit Phantomschmerzen ist allerdings auch im Hinblick darauf instruktiv, dass sich ihre genaue Bestimmung erst im Laufe des 20. Jahrhunderts herausbildete. So sind die empirischen Befunde, welche für die Existenz von Klarträumen sprechen, relativ jung (zu neueren physiologischen Erklärungen vgl. Metzinger, Hobson 2009). Das bislang beste Verifikationsverfahren ist das in den 1970er Jahren – also lange nach Malcolms Analyse – entwickelte „signal-verifying“, bei dem sich ein Proband mittels Augenbewegungen aus dem Klartraum (bzw. aus einem nach Messdatenlage zu konstatierenden Schlafzustand) heraus der Außenwelt mitteilt (vgl. LaBerge 1985, 69 f.). Die allgemeine Anerkennung solcher Experimente müsste unmittelbar zu einer Bedeutungsänderung bestimmter Begriffe führen (bzw. zur Verwerfung der damit einhergehenden impliziten Theorie). Derartige Revisionen sind in der Geschichte immer wieder vorgekommen, die wenigsten haben sich im verwendeten Vokabular niederschlagen. So reden wir weiterhin vom „Sonnenuntergang“, obwohl wir längst nicht mehr dem ptolemäischen Weltbild anhängen, und mit „Atom“ bezeichnen wir heute etwas Teilbares.

Solche Bedeutungsänderungen betreffen immer ein ganzes Begriffsfeld, involvieren also eine ganze Reihe von untereinander zusammenhängenden (d. h. in einem Implikationszusammenhang stehenden) Begriffen. Im vorliegenden Fall wären davon in erster Linie die Begriffe Traum, Schlaf, Wachheit und Bewusstsein betroffen, es würde aber freilich noch weitere Kreise ziehen. In der Folge dürfte „ich bin wach“ nicht mehr als tautologisch und „ich träume“ nicht mehr als kontradiktorisch aufzufassen sein, sondern beide Aussagen als kontingent, so dass in der Frage „Wach’ ich oder träum’ ich?“ das Oder einschließende statt ausschließende Bedeutung besäße. Da kontingente Aussagen Erfahrungstatsachen bezeichnen, können sie auch falsch sein, was in diesem Kontext bedeutet, dass man sich bei der Konstatierung von Luzidität im Einzelfall auch irren können muss. Ein solcher Irrtum kann aber nur bedeuten, dass man lediglich träumt, klarzuträumen! In der Tat läuft Malcolms These eben darauf hinaus, *alle* Klarträume als gewöhnliche Träume mit diesem Inhalt anzusehen (vergleichbar mit anderen Traumtypen, z. B. Flugträumen). Aber auch bei Anerkennung echter Klarträume muss diese Möglichkeit in jedem einzelnen Fall grundsätzlich eingeräumt werden. Demnach lässt sich die Gretchenfrage des Traumargumentes quasi eine Stufe tiefer noch einmal stellen und auf gleiche Weise ausdifferenzieren:

	Vergangenheit	Gegenwart
3. Person	(I) *Klarträumte sie oder träumte sie, klarzuträumen?*	(II) *Klarträumt sie oder träumt sie, klarzuträumen?*
1. Person	(III) *Klarträumte ich oder träumte ich, klarzuträumen?*	(IV) *Klarträume ich oder träume ich, klarzuträumen?*

Für jede der Fragen (I) bis (IV) ist eine Szene im Schlaflabor vorstellbar, in der beide jeweils mögliche Antworten gegeben werden könnten. Ein Beispiel für (I) wäre: *Person A: „Ich habe meinen Klartraum heute Nacht durch Augenbewegungen mitgeteilt.“ Person B: „Es wurde nichts aufgezeichnet, du hast geträumt.“* (oder aber: *Eine Versuchsperson bestätigt, das aufgezeichnete Augensignal im Klartraum gegeben zu haben).* Ein Beispiel für (II) wäre: *Person A schläft und bewegt die Augen auf verabredete Weise, aufgewacht bestätigt*

sie, dieses Signal im Klartraum willentlich gegeben zu haben (oder aber: *sie kann sich nicht daran erinnern, ein solches Signal gegeben zu haben)*, für (III): *Aufgewacht lässt man sich bestätigen, dass die im Klartraum verabredungsgemäß gemachten Augenbewegungen gesehen wurden* (oder aber: *nicht gesehen wurden)* und für (IV): *Man tut Dinge, die normalerweise unmöglich wären*, oder genauer (und das ist das Problem, vor dem schon Descartes stand): *Dinge, von denen man (in diesem Moment) glaubt, dass sie unmöglich sind.*

Es gilt auch festzuhalten, dass wie bei den Fragen (1) bis (4) eine Verifikation der Antworten auf (I) bis (IV) nur im Nachhinein und via Kommunikation (hier: dem Informationsaustausch zwischen dem erwachten Probanden und einer Kontrollperson) möglich ist. Die in den Fragen (I) bis (IV) entfaltete Klartraumproblematik scheint demnach auf eine konsensualistische Wahrheitskonzeption angewiesen zu sein bzw. einen triftigen Grund für deren Anerkennung zu liefern (zumal gerade in diesem Problemfeld die Unzulänglichkeit von korrespondenz- und kohärenztheoretischen Ansätzen besonders deutlich wird). Sie könnte aber auch zur Erhellung der Konsenstheorie beitragen. Dazu ist darauf hinzuweisen, dass die experimentell kontrollierte Kommunikation zwischen Klarträumern und der Außenwelt mittlerweile ein Niveau erreicht hat (vgl. Fenwick et al. 1984; Strelen 2006), das auch eine Kommunikation zwischen Klarträumern untereinander prinzipiell möglich (d. h. technisch machbar) erscheinen lässt. Die sich daran anschließende Frage, ob ein Klarträumer eine Verifikationsinstanz für den Klartraum eines Anderen bilden kann, ist m. E. zu verneinen, aus dem Grund, dass eine ideale Kommunikationsgemeinschaft (eine konsensualistische Wahrheitsbedingung) nicht nur eine gemeinsame Sprache, sondern auch – was damit zusammenhängt – eine gemeinsame (phänomenale) Welt voraussetzt. Und ganz richtig bemerkte bereits Heraklit: „Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene“ (DK I 171, Frag. B89). Diese gemeinsame Welt ist sowohl ein (vorläufiges) Ergebnis des Wahrheitsdiskurses als auch eine letzte Instanz für geltend gemachte Wahrheitsansprüche. Das Wachleben besitzt im Hinblick auf die Wahrheitsfähigkeit somit eine privilegierte Position. Daraus lässt sich allerdings keine Fähigkeit zu erhöhter Selbsterkenntnis ableiten. Das Traumargument bleibt davon also unberührt, es ist sogar ohne weiteres auf Klarträume anzuwenden, wie die ausführlicheren Formulierungen von (4): „Bin ich wach oder träume ich, wach zu sein?“ und (IV): „Bin ich wach im Traum oder träume ich, im Traum wach zu sein?“ offenbaren. Die für Klarträume oft konstatierte „Überwachheit“ bedeutet also ebenfalls keine epistemische Sonderstellung.

Da Klarträume meist aus gewöhnlichen Träumen entstehen, sollte man sich in diesem Kontext vergegenwärtigen, welche für Wissen relevante Komponenten dort schon vorhanden sind und wie diese sich dann modifizieren. In gewöhnlichen Träumen hat man Gedanken, propositionale Einstellungen und Wahrnehmungen, die zu einem phänomenalen Erleben führen. Hierbei ist freilich zu beachten, dass diese Wahrnehmungen keinen Gehalt im informationstheoretischen Sinne besitzen (vgl. Bernhard 2008). Auch die Erlebnisse des Traums unterscheiden sich von denen des Wachlebens. So können Träume z. B. keine Traumata auslösen, werden in manchen Fällen jedoch zu deren Bewältigung herangezogen. Vor allem in der frühen Kindheit kommt es vor, dass traumatische Erlebnisse im Nachhinein als Träume angesehen werden. Der Übergang von einem gewöhnlichen Traum zu einem Klartraum führt zu der Erkenntnis, dass die aktuelle phänomenale Welt von der physikalischen verschieden ist. Man wird sich also des Scheins der aktuellen phänomenalen Welt bewusst. Dieses Wissen in seiner speziellen Form ist in diesem Moment neu. Darüber hinaus ermöglichen Klarträume aber keinen Wissenszuwachs. Zwar kann man sich in Klarträumen in bestimmte Situationen versetzen und dadurch Reaktionsweisen, Bewegungsabläufe u. ä. einstudieren. Diese Übungen gleichen aber eher einem intensiven Durchdenken oder -spielen einer Sache, als einer echten Simulation, denn nur die physikalische Welt (oder ein echter Simulator) kann einem die Falschheit aufzeigen, die man bislang für richtig hielt. Es ist dieses Feed-

back, auf dem Lerneffekte beim gewöhnlichen Training beruhen und von denen man im Klartraum entkoppelt ist. Immerhin spricht vieles dafür, dass einem im (luziden) Traum das eigene Wissen besser verfügbar ist als im Wachzustand. Deshalb weiß man im (luziden) Traum vielleicht auch mehr als einem bewusst ist (z. B. wie man eine Münze zu werfen hat, so dass sie in einem Topf landet; vgl. Erlacher, Schredl 2010).

3 Klarträume als erkannter Schein

Von Friedrich Nietzsche stammt die Konzeption einer epistemologisch vermittelten Kunsttheorie, in der Klarträume eine zentrale Rolle spielen. Anmerkungen dazu finden sich in allen Schaffensperioden des Philosophen. Ihren Ausgang nimmt diese Theorie bei der Feststellung, dass Träume als Botschaften der Götter und Ursprung der Künste zunächst positiv konnotiert waren. Diese Sichtweise änderte sich laut Nietzsche grundlegend mit Sokrates, der die Wahrheit, die er als zweifelsfrei erkanntes Sein betrachtete, zum Ziel der Philosophie und damit die Entlarvung jeglichen Scheins zu ihrer vorrangigen Aufgabe erklärte. Unter diesem Paradigma bilden Träume Musterbeispiele für unmittelbar nicht erkannten Schein und somit einen Grund zur epistemischen Beunruhigung. Die Abqualifizierung des Scheins führte auch zu einer Geringschätzung der bildenden Kunst, die nun als ein Ab- bzw. Trugbilder produzierendes Gewerbe angesehen wurde und etwa bei Platon folgerichtig aus den Gemeinwesen verbannt werden sollte. Nietzsche dagegen erklärt als Umwerter aller Werte: „Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn" (Nietzsche 1980: XIII, 500). Und die Idee zu einer solcherart unwahren Kunst besitze der Mensch seit jeher durch „die Bilderwelt des Traumes, deren Vollkommenheit ohne jeden Zusammenhang mit der intellectuellen Höhe oder künstlerischen Bildung des Einzelnen" (Nietzsche 1980: I, 30) sei. Dementsprechend werde der Traum in der griechischen Antike als eine jener „künstlerische[n] Mächte betrachtet, die aus der Natur selbst, *ohne Vermittelung des menschlichen Künstlers*, hervorbrechen, und in denen sich ihre Kunsttriebe zunächst und auf directem Wege befriedigen" (Nietzsche 1980: I, 30), so dass Nietzsche im Anschluss daran zur Feststellung gelangt: „Der schöne Schein der Traumwelten, in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst" (Nietzsche 1980: I, 26). Die Auffassung von Kunst als einer durch Träume vermittelten Gegenwelt findet sich zwar schon in der Romantik. So bezeichnete z. B. Novalis den Traum als „eine Schutzwehr gegen die Regelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit des Lebens" (Novalis 1820: 13; vgl. Béguin 1972). Nietzsche geht jedoch einen Schritt weiter, indem er bemerkt, dass die wesentliche Eigenschaft der Kunst, nämlich Schein zu sein, der als solcher erkannt wird, auch ihrer prototypischen Naturform, dem Traum, zukommen müsse. Damit lenkt Nietzsche die Aufmerksamkeit auf den Umstand, dass die Konstatierung der eigenen Luzidität nicht nur eine Kenntnis über den eigenen Status, sondern auch über den Status des momentan Wahrgenommenen beinhaltet, d. h. dass die Feststellung „ich klarträume gerade" impliziert „ich bin mir des Scheins meiner phänomenalen Umgebung bewusst". Und es sind damit die Klarträume, die er am Beginn aller Kunstentwicklung sieht. Erst diese These macht es ihm möglich, einen festen Zusammenhang zwischen Traum und Kunst zu sehen und zugleich die auf vordergründig schlechten Träumen basierende Tragödie zur höchsten Kunstform zu erklären,

„denn er [der Träumer] lebt und leidet mit in diesen Scenen – und doch auch nicht ohne jene flüchtige Empfindung des Scheins; und vielleicht erinnert sich Mancher, gleich mir, in den Gefährlichkeiten und Schrecken des Traumes sich mitunter ermuthigend und mit Erfolg zugerufen zu haben: ‚Es ist ein Traum! Ich will ihn weiter träumen!'" (Nietzsche 1980: I, 27).[5]

Damit wird jedoch nicht die den Menschen auszeichnende Eigenschaft des Kunstschaffens auf ein sehr seltenes Phänomen zurückgeführt; im Gegenteil erklärt Nietzsche, dass jeder Traum mit einem gewissen Grad an Luzidität einhergeht, wenn er bemerkt:

„Bei dem höchsten Leben dieser Traumwirklichkeit haben wir doch noch[6] die durchschimmernde Empfindung ihres *Scheins:* wenigstens ist dies meine Erfahrung, für deren Häufigkeit, ja Normalität, ich manches Zeugnis und die Aussprüche der Dichter beizubringen hätte“ (Nietzsche 1980: I, 26)[7]

Für Nietzsche ist der Klartraum aber nicht nur der Normalfall des Traums, sondern auch das Vorbild für das Wachleben. So stellt er in der *Fröhlichen Wissenschaft* unter der Überschrift „Das Bewusstsein vom Scheine“ fest: „ich bin jetzt mitten in diesem Traume erwacht, aber nur zum Bewusstsein, dass ich eben träume und dass ich weiterträumen muss, um nicht zu Grunde zu gehen“ (Nietzsche 1980: III, 417). Hierin scheint er sich einig mit Wittgenstein, der in einem Brief an Paul Engelmann bemerkt: „*Unser* Leben ist wie ein Traum. In den besseren Stunden aber wachen wir so weit auf, daß wir erkennen, daß wir träumen“ (Wittgenstein 1917).

Literaturverzeichnis

Baillet, Adrien (2006): Das Leben des René Descartes, übers. u. hg. v. Frank Schweizer, Kitab-Verlag: Klagenfurt und Wien.
Béguin, Albert (1972): Traumwelt und Romantik, Francke: Bern und München.
Bernhard, Peter (2005): „Luzide Träume und analytische Philosophie“, in: Zeitschrift für Anomalistik 5, S. 163–177.
Bernhard, Peter (2008): „Aisthesis“, in: Eckart Liebau, Jörg Zirfas (Hg.), Die Sinne und die Künste. Perspektiven ästhetischer Bildung, transcript: Bielefeld, S. 19–33.
Descartes, René (1986): Meditationen über die Erste Philosophie, Reclam: Stuttgart.
Erlacher, Daniel, Schredl, Michael (2010): „Practicing a Motor Task in a Lucid Dream enhances subsequent Performance: A Pilot Study”, in: The Sport Psychologist 24 (2), S. 157–167.
Fenwick, Peter, Schatzmann, Morton, Worsley, Alan, Adams, Joan, Stone, Sonya, Backer, Anne (1984): “Lucid Dreaming: Correspondence between dreamed and actual events in one subject during REM sleep”, in: Biological Psychology 18, S. 243–252.
LaBerge, Stephen (1985): Lucid Dreaming, Tarcher: Los Angeles.
LaBerge, Stephen, Gackenbach, Jayne (2000): “Lucid Dreaming”, in: Etzel Cardeña et al. (Hg.): Varieties of anomalous experience: Examining the scientific evidence, American Psychological Association: Washington, S. 151–182.
Mach, Ernst (1911): Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, 6. verm. Aufl., Gustav Fischer: Jena.
Metzinger, Thomas (1999): Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation, 2. Aufl., mentis: Paderborn.
Metzinger, Thomas, Hobson, Allan (2009): „A Conversation with Allan Hobson“, in: Metzinger, Thomas: The Ego Tunnel. The Science of the Mind and the Myth of the Self, Basic Books: New York, S. 149–161.
Nietzsche, Friedrich (1980): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari; Bd. I: Die Geburt der Tragödie u. a.; Bd. III: Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft; Bd. XIII: Nachgelassene Fragmente 1887–1889, Walter de Gruyter: Berlin.
Novalis (1820): Schriften, hg. v. Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, 1. Theil: Heinrich von Ofterdingen, Carl Armbruster: Wien.

Platon (1958): Sämtliche Werke, Bd. 4: Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes; übers. v. Friedrich Schleiermacher, Rowohlt: Hamburg.

Strelen, Oliver (2006): Akustisch evozierte Potentiale bei luziden Träumen – eine Untersuchung über diskriminierendes Wahrnehmen und selektives Beantworten von Tönen in REM-Schlaf, Dissertationsschrift, Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Tholey, Paul (1985): „Haben Traumgestalten ein eigenes Bewußtsein? Eine experimentell-phänomenologische Klartraumstudie“, in: Gestalt Theory 7, S. 29–46.

Wittgenstein, Ludwig (1917): Brief an Paul Engelmann vom 9.4., in: Paul Engelmann: Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir, Basil Blackwell: Oxford 1967, S. 6.

Wittgenstein, Ludwig (1977): Über Gewißheit, Suhrkamp: Frankfurt a. M.

(Endnotes)

1 Descartes’ These, Klarträume dienten der Deutung vorhergehender (nicht luzider) Träume, steht in Einklang mit der Position Paul Tholeys, der die „Klarheit über den Sinn des Traums“ als ein (nicht notwendiges) Merkmal von Luzidität betrachtet (Tholey 1985, 29). Einen Überblick über die verschiedenen existierenden Merkmalskataloge für Klarträume geben LaBerge, Gackenbach 2000.

2 Auch die ältere Schule des Empiriokritizismus, die in der Konstitutionsphase der Analytischen Philosophie eine wichtige Rolle spielte, lehnt die Frage nach Traum oder Wirklichkeit ab, allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. So schreibt Ernst Mach: „Ebenso hat die oft gestellte Frage, ob die Welt wirklich ist oder ob wir sie bloß träumen, gar keinen wissenschaftlichen Sinn. Auch der wüsteste Traum ist eine Tatsache, so gut als jede andere. Wären unsere Träume regelmäßiger, zusammenhängender, stabiler, so wären sie für uns auch praktisch wichtiger. Beim Erwachen bereichern sich die Beziehungen der Elemente [= der Sinnesempfindungen] gegenüber jenen des Traumes. Wir erkennen den Traum als solchen. Bei dem umgekehrten Prozeß verengert sich das psychische Gesichtsfeld; es fehlt der Gegensatz meist vollständig. Wo kein Gegensatz besteht, ist die Unterscheidung von Traum und Wachen, Schein und Wirklichkeit ganz müssig und wertlos“ (Mach 1911, 9). Da der von Mach geforderte Zusammenhang bei guten Klarträumern gewährleistet ist, könnte es m. E. lohnenswert sein, empiriokritizistische Theoriestücke für die aktuelle Klartraumforschung wiederzuentdecken.

3 Die Dritte-Person-Perspektive soll hier beschränkt werden auf natürliche Personen, d. h. Tiere, Artefakte oder was man sonst noch als Traumsubjekt in Erwägung ziehen könnte, werden nicht berücksichtigt.

4 „Wachen“ wird hier der Übersicht halber in seiner alten Bedeutung von „wach sein“ verwendet.

5 Das Luzidität voraussetzende Weiterträumenwollen thematisiert bereits Descartes, der in seinen *Meditationen* bemerkt: „Wenn ein Gefangener, der etwa im Traum eine eingebildete Freiheit genoss, nachher zu argwöhnen beginnt, dass er schläft, fürchtet er das Erwachen und unterstützt die angenehmen Truggebilde, um die Täuschung länger aufrecht zu halten“ (Descartes 1986: 75).

6 Fatalerweise steht in manchen Ausgaben (etwa der des Insel Verlages) an dieser Stelle statt des „noch“ ein „nicht“.

7 Auch Tholey konstatiert: „der Gedanke, daß man träumt, tritt verhältnismäßig häufig auf“, allerdings „ohne daß es hierbei zu einer wesentlichen Änderung des Traumlebens kommt“ (Tholey 1985: 30), weshalb die Zustandsklarheit allein für ihn noch keine hinreichende Bedingung für einen Klartraum bildet.

Zum Autor

PD Dr. Peter Bernhard, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Erlangen-Nürnberg, Bismarckstraße 1, 91054 Erlangen

Kontakt: Peter.Bernhard@sophie.phil.uni-erlangen.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

„We live forward, we understand backward"
Philosophie und Psychologie im Denken von William James
Eine Einführung

Joachim Heil

1 The Materialistic Nightmare

Aufgrund seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung zählt der Us-amerikanische Philosoph und Psychologe William James (1842–1910) nicht nur zu den herausragenden Psychologen in der Geschichte der Psychologie, sondern gilt gleichzeitig als einer der wichtigsten Wegbereiter des Pragmatismus. Zwar stieß die Philosophie des Pragmatismus – mittlerweile eine der zentralen philosophischen Positionen der Gegenwart – bereits kurz nach ihrer Geburtsstunde Anfang des 20. Jahrhunderts bei den deutschen Intellektuellen auf Ablehnung, da man in ihr nichts anderes als ein ‚amerikanisches Nützlichkeitsdenken' zu erkennen glaubte.[1] Doch nimmt nach einer intensiveren Erforschung und Kenntnis seiner Arbeiten auch im deutschsprachigen Raum das Interesse an James' Philosophie – und damit auch an seiner Psychologie – immer mehr zu.

Auf die Frage, was es genau sei, das ihn immer wieder zu William James und seinem Werk zurückkehren lasse, antwortet der US-amerikanische Kulturhistoriker Jacques Barzun: „'He does me good' … Because he knows better than anyone else the material and spiritual country I am traveling through" (Barzun 1983, 4). James Einladung, mit ihm die Welt der Physis und der Psyche zu erkunden, schließt auch den Bereich des Unterbewussten nicht aus (vgl. VRE, lect. XX, 511f.). Mehr aber als für das Unbewusste interessiert sich James, der mit den Schriften Freuds durchaus vertraut war, für das Bewusstsein, seine Aktivität und wie es funktioniert.

Internationalen Ruhm und über den Us-amerikanischen Kontinent hinweg reichende Beachtung als Psychologe erfährt James 1890 mit dem Erscheinen der *Principles of Psychology*. Hier formuliert James nicht nur als Grundvoraussetzung seiner Emotionstheorie die kausale *Priorität* der physiologischen Reaktionen vor den emotionalen,[2] sondern ihm gelingt darüber hinaus gegenüber den damals führenden europäischen Gelehrten etwas für die Entwicklung der modernen Psychologie und ihrer Unabhängigkeit von der Mutterdisziplin Philosophie Entscheidendes: ihre Grundlegung der einer eigenständigen (Natur-)Wissenschaft. Psychologie wird von ihm als eine Disziplin bestimmt, die empirische Korrelationen zwischen mentalen und physiologischen Zuständen in psychologischen Gesetzen zu beschreiben hat. James erklärtes Programm ist die Erweiterung des observierenden Verfahrens der Naturwissenschaft über die Fakten der äußeren physischen Welt hinaus auch auf die Fakten der psychischen Innenwelt. Entsprechend wird er die empirischen Vorannahmen der zeitgenössischen Naturwissenschaften nicht kritiklos übernehmen, sondern das gesamte Datenmaterial einer tiefgreifenden Revision unterziehen.[3]

Das aus der substanzontologischen Tradition seit Descartes hervorgegangene Konzept einer ‚Seele' lässt sich im Rahmen von James' wegweisender Konzeption des Bewusstseinsstroms nicht länger halten, sondern kann nur noch als „Funktion eines psychophysischen Organismus" (Langbehn 2006, 159) beschrieben werden.

James liegt es allerding fern, das Bewusstsein auf nichts anderes als eine bloße Erscheinung physiologischer Vorgänge zu reduzieren, vielmehr hält er an seiner bereits früh getroffenen Grundüberzeugung fest: „I myself hold with the free-willists“ (TT, 191).

1842 im aufstrebenden New York des 19. Jahrhunderts geboren, schreibt sich der 19jährige James 1861 an der Harvard University (Cambridge, Mass.) ein, studiert Chemie und vergleichende Anatomie, wechselt dann aber 1864 von der naturwissenschaftlichen Lawrence Scientific School zur Harvard Medical School, wo er bei den Naturwissenschaftlern Jeffries Wyman (1814–1874) und Lois Agassiz (1807–1873) – einem entschiedenen Gegner Darwins – hört. 1865 begleitet er Agassiz als dessen Assistent auf einer einjährigen Expedition in das Amazonasgebiet.[4] James erkrankt an Variola minor, setzt die Expedition zwar fort und öffnet seinen Blick für die Vielfalt der Lebensformen, erkennt allerdings, dass sich sein wissenschaftliches Temperament andere Wege suchen muss, als sie einem ‚field naturalist‘ vorbestimmt sind.

Zu dieser Zeit gesteht James ein, er stimme durchaus mit dem szientistischen Materialismus darin überein, dass der Mensch physiologisch determiniert sei.[5] „If the end of all“, so fügt er allerdings hinzu, „is to be told that we must … interpret this rich and delicate overgrowth of ideas, moral, artistic, religious, and social, as a mere mask … – how long is it going to be well for us not to ‘let on’ all we know to the public?“ (Corr. 4:137, 302). In der klassischen Lehre des Stoizismus eines Marcus Aurelius, in den sich James zu vertiefen beginnt, wird er auf diese Frage keine dauerhaft befriedigende Antwort finden. James erlebt sich als innerlich erschöpft und zerrissen. Der eingeschlagene Weg, Medizin zu studieren und anschließend als Arzt zu praktizieren, scheint ihn nicht länger befriedigen zu können. Sattdessen lenkt er sein Augenmerk auf die benachbarte und junge Disziplin der die Prozesse des Lebens untersuchenden Physiologie.

Weniger sein Interesse an der Praxis, als vielmehr an der Theorie führt ihn während eines Aufenthaltes in Europa von April 1867 bis November 1868 auch nach Deutschland, um bei den damals international führenden Wissenschaftlern zu studieren, deren Anliegen es war, Medizin und Psychologie auf der Grundlage der Physiologie zu modernisieren. Zwar beeindruckt ihn die Entwicklung der physiologischen Psychologie zu einer naturwissenschaftlichen Disziplin, die das menschliche Seelenleben streng naturwissenschaftlich-medizinisch zu erklären sucht. Doch ist er bereits skeptisch gegenüber der in Deutschland maßgeblich durch Max Weber (1864–1920), Gustav Theodor Fechner (1801–1887) und Wilhelm Wundt (1832–1920) vertretenen „microscopic psychology“ (PP I, 192) und der damit verbundenen instrumentellen Zergliederung auch solcher Phänomene, deren Strukturen und Eigenschaften in James’ Augen anders geartet sind, als die der materiellen Natur (vgl. Prechtl 1995, 424).[6]

Im November 1868 kehrt der erneut von tiefen Depressionen geplagte James mit dem festen Vorsatz nach Amerika zurück, nun wenigstens eine Sache, nämlich sein Studium der Medizin, zu Ende zu führen. Doch sein Gesundheitszustand verschlechtert sich. Im März 1869 schreibt James an Thomas W. Ward: „I’m swamped in an empirical philosophy. I feel that we are Nature through and through, that we are wholly conditioned, that not a wiggle of our will happens save as the result of physical laws“ (Letters, I 152–153).

Das mechanistische Modell, in dem das klassische Leib-Seele-Problem in einem mechanistischen Modell von Körper und Psyche gelöst wird und ein „selbstbewußt freies, absichtliches und verantwortliches Handeln und Wirken des Menschen als individueller Person keinen Platz mehr findet“ (Herms 1991, 80), ist für James „the opposite condition from that of a nightmare … In nightmare we have motives to act, but no power; here we

have powers, but no motives. A nameless *Unheimlichkeit* [dt. im Original] comes over us at the thought of there being nothing eternal in our final purposes, in the objects of those loves and aspirations which are our deepest energies" (PP II, 313).

Am 21. Juni 1869 schließt James nun doch sein Medizinstudium in Harvard mit dem Erwerb des Doctor of Medicine (M.D.) ab. Er ist allerdings nicht in der Lage, zu praktizieren, sondern durchlebt vielmehr erneut Phasen von schwerer Depression und körperlichen Schwächezuständen. Sein „moral collapse", wie James es nennen wird, wird ihm allerdings in der Zeit zwischen März und April 1870 noch unmittelbar bevorstehen.[7]

Auch wenn sich nach dieser wohl schwersten Krise keine gradlinige Besserung zeigte, so brachte für ihn doch eine entscheidende Wende die Lektüre des französischen Neokritizisten Charles Renouvier (1815–1903), einem Kantianer, der für eine personale Freiheit eintritt, die aus der geistigen Aktivität gewonnen werde. Diese beginnt gemäß Renouvier bereits mit bewusster Aufmerksamkeit für eine Vorstellung, verbunden mit dem Willen, eine solche Vorstellung aus einer Fülle möglicher anderer auszuwählen und daran festzuhalten.[8]

In einer Notiz vom 30. April 1870 heißt es: „I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier's second 'Essais' and see no reason why his definition of Free Will – 'the sustaining of a thought *because I choose to* when I might have other thoughts' – need be the definition of an illusion. At any rate, I will assume for the present – until next year – that it is no illusion. My first act of free will shall be to believe in free will … Hitherto, when I have felt like taking a free initiative, like daring to act originally, without carefully waiting for contemplation of the external world to determine all for me, suicide seemed the most manly form to put my daring into; now, I will go a step further with my will, not only act with it, but believe as well; believe in my individual reality and creative power" (Letters, I 147–148; vgl. PP II, 321, TT 191–192).

Es ist der Wille mit seiner vorwärts strebenden Kraft, die zwar nicht alles Reale, aber doch vieles in der menschlichen Lebenswelt zu verändern vermag, den James als „anthropologisches Postulat" (Heine 2005, 117) setzt. James leugnet nicht die Errungenschaften, die durch die materialistische Art der Naturerkenntnis gewonnen wurden, bestreitet aber deren Gültigkeit für die Komplexität menschlicher Erfahrungen und wird in seiner Psychologie die „dynamic power" (PP II, 571) aktiv-kreativer Bewusstseinsprozesse betonen.

2 Psychology as Real Science of Man

2.1 Die Wende zum Funktionalismus in der Psychologie

Gegenstand seiner neuen Psychologie, die James definiert als „the Science of Mental Life, both of its phenomena and of their conditions" (PP I, 1), sind die „*states of consciousness as such*" (PSY, 1),[9] deren genetische Bedingungen so vollständig wie möglich empirisch zu beschreiben und zu erklären sind. Die philosophischen Ansätze apriorischer und idealistischer Metaphysik und geisteswissenschaftlicher Psychologie können James nicht länger genügen, sondern die Grundausrichtung der neuen und naturwissenschaftlichen Psychologie muss empirisch sein, d.h. sie muss u.a. auf Physiologie und klinischer Neurologie, Evolutionsbiologie, Alltagsbeobachtung und Introspektion[10], Messung und klinischer Psychologie beruhen.

James hält dabei an der Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit als einer weiter gefassten Empirie fest und vertritt den methodologischen Anspruch, dass das Bewusstsein Teil der naturwissenschaftlich beobachtbaren Welt

ist. Psyche und Physis versteht James also nicht als zwei getrennte ‚Seinsphären‘, sondern beide sind Teil der beobachtbaren Natur und der gegenständlichen Welt. Bewusstseinszustände sind in sich selbst Realitäten, und entsprechend – um dem Anspruch der Psychologie als eigenständiger naturwissenschaftlicher Disziplin gerecht werden zu können – als *Tatsachen* bzw. als Teil der empirisch zu erfahrenden Welt anzusehen (Oehler 1994, XIII).

Evolutionstheoretische und physiologische Überlegungen mit einbeziehend formuliert James die Arbeitshypothese seiner neuen Psychologie, „that mental action may be uniformly and absolutely a function of brain-action, varying as the latter varies, and being to the brain-action as effect to cause“ (PSY, 6), legt in den *Principles* die Grundlagen für den Funktionalismus in der modernen Psychologie und entwickelt – unter Anwendung der psycho-physischen Methode, die nach den Auswirkungen physischer Vorgänge auf die mentalen Prozesse eines Organismus fragt – eine *funktionale* Betrachtung der Psyche als eines physiologisch bzw. letztlich biologisch bedingten Prozesses umweltanpassender Selbstregulation des Individuums.

Damit steht James in Opposition zu Wilhelm Wundt und dessen ‚Strukturalismus‘, der nach den grundlegenden bzw. simplen, einzeln untersuchbaren Elementen der Psyche sucht, aus denen sich komplexe mentale Prozesse zusammensetzen.[11] Wundts Methode kann dem in funktionalen Prozessen denkenden James nur als starre Mechanik erscheinen.[12]

2.2 Strom der Gedanken

Entgegen dem Versuch, das Bewusstsein in kleinste quantitative Elemente und Teilchen zu zerlegen, betont James – neben dem wohl wichtigsten, nämlich funktionalen und zweckbestimmten Charakter – den Prozesscharakter des Bewusstseins: „*The first fact for us, then, as psychologists, is that thinking of some sort goes on*“ (PP I, 224, vgl. PSY, 152).[13] Die Frage, auf welche Art und Weise dieser Prozess vor sich gehe, beantwortet James, indem er fünf Eigenschaften bzw. Eigentümlichkeiten des Bewusstseinsbegriffs herausstellt: *Personalität*, *Veränderlichkeit*, *Kontinuität*, *Intentionalität* und *Selektivität*.

Denken bzw. Bewusstsein erfährt sich *erstens* nicht einfach als ein Denken, sondern: „every thought tends to be a part of a personal consciousness“ (PP I, 225). Denken erfährt sich immer als *mein Denken* und „ist Ingredienz eines personalen Bewußtseins“ (Oehler 1994, XIII). Die Psychologie als „the science of finite individual minds“ (PP I, VI) hat es nicht mit einem *absoluten Geist* zu tun, sondern mit *individuellen*, *sterblichen Geistern*.

Denken ist *zweitens* in ständiger *Veränderung* und insofern prozessual zu definieren. Innerhalb jedes personalen Bewusstseins „thought is always changing“ (PP I, 225), „*no state once gone can recur and be identical with what it was before*“ (PP I, 230). Kein Gedanke und keine Empfindung kann zweimal gedacht oder erlebt werden, da sich das Gehirn mit jedem Denk- und Wahrnehmungsvorgang verändert, ein bestimmter Sinneseindruck also auf eine sich stets erneuernde, sich modifizierende und durch Plastizität gekennzeichnete physiologische Grundlage trifft, d.h. die Veränderlichkeit des Bewusstsein gründet in der „plasticity of the brain“ (PP I, 107).[14]

Der Eigenschaft der Veränderlichkeit des Bewusstseins steht *drittens* die Vorstellung seiner *Kontinuität* gegenüber: „Within each personal consciousness thought is sensibly continuous“ (PP I, 225). Es ist nicht möglich, das Bewusstsein in einzelnen Abschnitten zu erleben, da Veränderungen niemals völlig abrupt auftreten und

einzelne Episoden und Bewusstseinszustände nicht deutlich voneinander abgegrenzt sind. Bewusstseinszustände bilden – bildlich gesprochen – vielmehr einen „Hof“ (halo), weisen „Fransen“ (fringes) auf und bilden fließende Übergänge. Das Bewusstsein erfährt sich niemals auf die Gegenwart beschränkt, sondern immer als Prozess in einer erlebten Zeit. Mögen wir auch die Gegenwart als punktuell erleben, so existiert in Wirklichkeit kein solches abgegrenztes ‚Jetzt‘. Vielmehr besitzt auch das „specious present … a vaguely vanishing backward and forward fringe“ (PP I, 613), bildet also ebenfalls einen unscharfen „Hof“, in dem – Obertönen vergleichbar (vgl. PP I, 269) – das Vergangene noch nach nachklingt und Zukünftiges bereits vorweggenommen wird. „In short, the practically cognized present is no knife-edge, but a saddle-back, with a certain breadth of its own on which we sit perched, and from which we look in two directions into time“ (PP I, 609).[15]

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist James’ Überzeugung, dass das Bewusstsein sich aus „substantive and transitive parts“ (PP I, 243) zusammensetzt, was nichts anderes heißt, als dass nicht nur die *Vorstellungen über einzelne Objekte* in das Kontinuum eingehen, sondern auch die *Vorstellungen über die Beziehungen zwischen den Objekten* oder von Prozessen, denen sie selbst unterliegen oder die sie selbst sind.[16] In sprachlicher Hinsicht bilden sich die substantiellen Momente als Substantive ab, während die transitiven Momente durch Verben, Adjektive, Präpositionen und andere Partikel dargestellt werden, die für die verbindungsstiftenden und dynamischen Anteile stehen. Entgegen dem vermeintlichen Eindruck, den die Sprache erweckt, sind es nicht die Substantive, die für die Konstitution der Bedeutung eines Satzes die entscheidende Rolle spielen, sondern es überwiegen die transitiven Anteile und dynamischen Momente.[17] Die Kontinuität des Bewusstseins lässt sich für James letztlich auf seine ‚transitiven‘ Bestandteile zurückführen.

Der charakteristische Grundzug von James’ Bewusstseinsbegriff ist entsprechend „die in diesem Begriff eigene kritische Funktion gegenüber der klassischen rationalistischen Erkenntnistheorie und ihrer Annahme eines universellen Bewußtseins als des transzendentalen Subjekts der Erkenntnis“ (Oehler 1994, XIII). Es ist also nicht erst die reflektierende Synthese, die Beziehungen zwischen den Dingen herstellt. Vielmehr sind „diese Relationen (und auch die logischen Verknüpfungen wie ‚und‘, ‚oder‘, ‚wenn‘ etc.) … Teil des unmittelbaren Bewußtseinsstroms und nicht der darauf beruhenden begrifflichen Vernunft“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 39–40).[18] Damit wird auch die Hypothese des psychischen Atomismus überflüssig, „d. h. die Hypothese, daß es psychische Einheiten gibt, die a priori und gesondert existieren und aus diesem Grunde theoretisch nach einer zusammenhangstiftenden Instanz, nach einem synthetisierenden Verstand etwa, verlangen“ (Langbehn 2006, 173).

Viertens ist das Bewusstsein durch *Intentionalität* gekennzeichnet, also primär mit Objekten befasst, die von ihm verschieden sind und unabhängig von ihm existieren. Bewusstsein „always appears to deal with objects independent of itself“ (PP I, 225). Hier wird deutlich, dass James in seiner Psychologie nicht umhinkommt, eine objektive Welt vorauszusetzen, die von den Subjekten der Erkenntnis erkannt wird und eine methodisch-dualistische Bewusstseinskonzeption vertritt, die er allerdings im Rahmen des Radikalen Empirismus durch Reinterpretation auf eine neue Grundlage stellen wird.[19]

Fünftens zeigt sich Bewusstsein als *selektiv*, nimmt Objekte mit selektiver Aufmerksamkeit wahr, hebt interessegeleitet bestimmte Empfindungen der Dinge als die wahren und wesenhaften hervor und übersieht andere Eigenschaften der Dinge. Bewusstsein „is interested in some parts of these objects to the exclusion of others, and welcomes or rejects – *chooses* from among them, in a word – all the while“ (PP I, 225). Auch die Eigenschaft der Selektivität schließt James unmittelbar an die Erfahrungsgrundlage an. Denn unsere Sinnesempfindungen sind nichts anderes als „organs of selection“ (PP I, 284).[20]

Insgesamt zeigt sich Bewusstsein also nicht als Abfolge einzelner Gedanken oder Ideen oder gar als Abfolge einzelner Abbilder einer ‚eigentlichen‘ Wirklichkeit, sondern als ein kontinuierlicher, sich ständig verändernder Prozess, als Bewusstseinsstrom, der sich nicht in einzelne Elemente zerlegen lässt: „Consciousness … does not appear to itself chopped up in bits. Such words as ‘chain’ or ‘train’ do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A ‘river’ or a ‘stream’ are the metaphors by which it is most naturally described. *In talking of it hereafter let us call it the stream of thought*, *of consciousness or of subjective life*“ (PSY, 159).

2.3 Me and I

James ist einer der ersten Psychologen, der das unmittelbar mit der Selbsterfahrung verbundene Selbst dieser Erfahrung empirisch zu beschreiben und zu klären sucht. Zunächst setzt er sich in diesem Zusammenhang mit demjenigen Aspekt des Selbst auseinander, den er das ‚empirical self‘ oder das ‚me‘ nennt: *„In its widest possible sense … a man*’*s Self* [empirical self, J.H.] *is the sum total of all that he* CAN *call his*, not only his body and his psychic powers, but his clothes, and his house, his wife and children, his ancestors and friends, his reputation and works, his lands and horses, and yacht, and bank-account“ (PP I, 291). Dieses ‚empirical self‘ unterteilt James nochmals und stellt drei ‚*constituents of the Self*‘ heraus, in denen ein Subjekt sich anerkennt und sein Wissen von sich gewinnen kann: das ‚material Self‘, das ‚social Self‘ und das ‚spiritual Self‘, die gemeinsam das ‚empirical self‘ bilden.

Im Hinblick auf das ‚*material Self*‘ sind es insbesondere materielle Dinge wie der eigene Körper, die Kleidung, der Wohnraum und der Besitz, aber auch die Familie und die Angehörigen, die auf das Bewusstsein einwirken und in das ‚material Self‘ eingehen können (vgl. PP I, 292–293). Das ‚*social Self*‘ betrifft das Verhalten und Selbstbild im Verhältnis zu anderen. Es besteht wesentlich in der Aufmerksamkeit dafür, wie man von anderen wahrgenommen, beachtet und geachtet wird (vgl. PP I, 293–294). Zum ‚*spiritual Self*‘ gehören letztlich die inneren psychischen Dispositionen und Fähigkeiten wie Überzeugungen, moralische Sensibilität und letztlich auch der unbezwingbare Wille. Nur wenn diese sich ändern, kann davon die Rede sein, ein Mensch sei nicht länger er selbst (vgl. PP I, 296). Das ‚spiritual self‘ erweist sich dabei als reflexiver Prozess, als Ergebnis unserer Möglichkeit, vom Äußerlichen abzusehen und die eigene Subjektivität als solche zu erfahren.

Zunächst scheint es, als könne James’ Konzept des „stream of consciousness“ als kongenialer Ausdruck der intellektuellen Stimmung seiner Zeit verstanden werden, die die „Auflösung des Ich“ und seiner Identität durch die Erfahrung und das Bewusstseins der Abhängigkeit von Umständen thematisiert, die außerhalb seiner Kontrolle und seines Einflusses liegen (Lears 1981). Das autonome Selbst scheint aufgelöst in ein ‚geistiges‘, ein ‚materielles‘ und ein ‚soziales Selbst‘ (Verhave und van Hoorn, 1977) und in eine Ansammlung von Masken, von sozialen Rollen, entsprechend den Bedürfnissen und Anforderungen anderer zu zerfallen. Doch wird man James besser gerecht, wenn sein Konzept des ‚stream of consciousness‘ „als erfahrungsmäßige Grundlage (der Einheit) des Ich sowie seiner Befreiung aus den Einschränkungen der substantialistischen Theorien heraus“ (Bruder 1989) verstanden wird. Nicht um Auflösung geht es James, sondern um die „Unity of consciousness“ (PP I, 337). Denn all diese Besitztümer, Beziehungen und Projekte, alle diese Dinge, die ein Mensch sein eigen nennt, „all these things give him the same emotion“ (PP I, 291). Dadurch verweisen die Dinge auf die Realität eines Ich, das verletzt, beschämt, glücklich, stolz oder auch betroffen und möglicherweise „außer sich“ ist, wenn sie tangiert sind, und über die Zeit dennoch dasselbe bleibt: „*I am the same self that I was yesterday*“ (PP I, 332).

Doch weist das Selbst für James einen Doppelcharakter auf: „partly known and partly knower, partly object and partly subject“ (PSY, 176). Denn dem ‚me‘ als dem Selbst-Wissen, welches sich insbesondere mit den Handlungen der Selbstversorgung und Selbsterhaltung verändert, die es bewirkt, steht das ‚I‘ gegenüber, das um die Aspekte des Selbst weiß und sich ihrer bewusst ist (vgl. PP I, 400). Dieses ‚I‘ als Teil des Selbstbewusstseins bleibt immer dasselbe, obwohl sich der Bewusstseinszustand ständig wandelt. Das ‚I‘ organisiert das Bewusstsein und bildet dessen Mittelpunkt. Als ‚I‘ erinnert sich jeder Teil des ‚stream of thought‘ an die Teile, die vorausgingen, weiß um die Dinge, die sie wussten, interessiert sich für einige unter ihnen besonders als das ‚me‘ und setzt aufgrund seiner Tendenz zur Aneignung die anderen zu diesem in das Verhältnis der Zugehörigkeit (Diaz-Bone und Schubert 1996).

Von der Erfahrung der „Gewißheit der ‚Identität‘ des Ich“ (Bruder 1989, 10) ausgehend, wendet sich James gegen die Substantialisierung des Ich in eine „unchanging metaphysical entity like the Soul, or a principle like the pure Ego, ‚viewed as out of time‘“ (PP I 401). Gleichzeitig kritisiert er die *Associationist* School „in England and France, Herbartians in Germany“. Dort sei zwar die Substantialisierung des Ich überwunden und das Ich zu einem „empirical and verifiable thing“ gemacht worden, doch habe man sich mit der Beschreibung des „self as an aggregate of which each part, as to its *being*, is a separate fact“ (PP I, 336) zugleich von der Erfahrung des Ich entfernt. Zwar gesteht James ein, dass das „me … an empirical aggregate of things objectively known“ sei, doch „the *I* which knows them cannot itself be an aggregate“ (PP I, 400–401).

Dabei erweisen sich die Konzepte der „‘Soul’ of Metaphysics and the ‚Transzendental Ego‘ of the Kantian Philosophy“ als Versuche, „to satisfy this urgent demand of common sense“ (PP I, 339) nach einer Substantialisierung des Ich und letztlich nach einem „substantial owner“, der die Dinge erkennt, feststellt, fühlt und sich dabei doch immer als derselbe erlebt; „an agent of the appropriating and disowning“ (PP I, 340). Doch lässt sich diese „appearance of never-lapsing ownership for which common-sense contends“ (PP I, 339) auch ohne die Zuhilfenahme der Konzeptionen einer ‚Seele‘ oder eines ‚transzendentalen Subjekts‘ erklären.

Das ‚I‘ nämlich kann konstatiert werden, ohne dass für dessen Existenz eine unveränderliche metaphysische Entität, wie die *Seele*, oder ein letztes Prinzip jenseits der Zeit angenommen werden müsste. Denn dieses ‘I‘ ist selbst ‘*Thought*’, – selbst Prozess: „It is a *Thought*, at each moment different from that of the last moment, but *appropriative* of the latter, together with all that the latter called its own“ (PP I, 401) – „a vehicle of choice as well as of cognition“ (PP I, 340).

Die psychologische Darstellung der Erfahrung der Identität des Ich lässt sich also vollständig beschreiben „without supposing any other agent than a succession of perishing thoughts, endowed with the functions of appropriation and rejection“ (PP I, 342). Hier gibt es keine andere Identität „than this in the ‘stream’ of subjective consciousness“ (PP I, 336). James räumt zwar ein, „there *may* be another non-phenomenal Thinker behind that“ (PP I, 342). Doch die Behauptung, „that there *must be* a *knower* correlative to all this *known*“ und die unmittelbar damit verbundenen Frage, „*who that knower is*“ (PP I, 401), stellt kein psychologisches, sondern ein metaphysisches Problem dar. Die vorläufige Antwort zu der wir auf empirischer Basis gelangen können, muss gleichzeitig das letzte Wort der naturwissenschaftlichen Psychologie zu dieser Problematik sein: „The thoughts themselves are the thinkers“ (PSY, 216) oder – wie James es später formulieren wird – „we need no knower other than the ‘passing thought’“ (ERE, 4, Fn. 1).

James stimmt zu, dass das ‚Ich denke‘ Descartes’ zwar eine unerschütterliche Wissensgrundlage darstellt – „the *inconcussum* in a world most of whose other facts have at some time tottered in the breath of philosophic

doubt" (PP I, 185). Doch „diese ‚grundlegende Tatsache der Erfahrung' … ist nicht selbstverständlich gegeben, nicht gewiß, sie muß durch den Akt der Glaubensanstrengung gesichert werden" (Bruder 1989, 13). „All people unhesitatingly believe that they feel themselves thinking, and that they distinguish the mental state as an inward activity or passion, from all the objects with which it may cognitively deal. *I regard this belief as the most fundamental of all the postulates of psychology*" (PP I, 185).[21] Wobei dieser Glaube – letztlich der ‚belief in belief' (Richardson) – „kein naiver, unproblematisch sicherer ist, sondern des Willens (zum Glauben) bedarf" (Bruder 1989, 13). Nur durch den Wille zum Glauben an das Gefühl wird dieses real und das Ich sich in seiner Realität sicher. Dieser Glaube aber ist kein anderer, als der, den James bereits 1870 bestimmt hatte als der Glaube „in my individual reality and creative power" (Letters, I 148).

2.4 Freiheit des Willens – Realität für das Bewusstsein

Untersucht man James' Theorie über den einheitlichen Zusammenhang von physiologischen und psychologischen Fakten hinsichtlich ihrer Zielsetzung, so stellt sich die Frage, ob die „eigentliche Pointe der Gesamttheorie" (Herms 1991, 85) erreicht worden sei.[22] Denn bereits vor und nicht erst während seiner Arbeit an den *Principles* sah sich James vor dem zentralen Problem, inwieweit aus der physiologischen Grundlegung der Psychologie auf die Determiniertheit der Bewusstseinsvorgänge durch die mechanische Hirntätigkeit zu schließen ist. Lässt sich Spontaneität als nicht determiniertes und absolut neu auftretendes Denken psychologisch erklären?

James bemerkt in *Psychology. Briefer Course*[23]: „But although we affirm that the *coming to pass* of thought is a consequence of mechanical laws, – for, according to another 'working hypothesis,' that namely of physiology, the laws of brain-action are at bottom mechanical laws, – we do not in the least explain the *nature* of thought by affirming the dependence, and in that latter sense our proposition is not materialism" (PSY, 6–7). Auch wenn wir voraussetzen müssen, dass die Bedingung der Existenz des ‚stream of thought' – und damit einhergehend auch der Freiheit des Willens – die Hirntätigkeit bzw. das physische Geschehen bildet, weiterhin die Gesetze der Hirntätigkeit mechanische Gesetze sind und letztlich das Zustandekommen des Bewusstseins eine Folge dieser Gesetze darstellt, darf eine vollständige Erklärung der Hirntätigkeit für James nicht mit der vollständigen Kenntnis des Bewusstseins gleichgesetzt werden. Doch ging es James letztlich darum, zu zeigen, dass die „attentionale Freiheit" (Herms) ihrerseits als Ursache in das physische Geschehen eingreift. So verstanden lief seine Theorie aber auf einen unversöhnlichen Widerspruch mit der herrschenden Physik hinaus. Denn die Behauptung von bewussten Willensakten als Ursache von absoluten Neuanfängen im Zusammenhang des physikalischen Geschehens steht im Widerspruch zum Satz von der Erhaltung der Energie (vgl. Herms 1991, 85, 1977, 83).

In *The Feeling of Effort* (1880) bemerkte James bereits zehn Jahre vor Erscheinen der *Principles*: „The moral effort is not transitive between the inner and the outer worlds, but is put forth upon the inner world alone. Its point of application is an idea. Its achievement is 'reality for the mind,' of that idea" (CER, 216). Die Wirksamkeit moralisch-freiheitlichen Strebens wie auch die Kausalität (Wirksamkeit) der im Gefühl manifesten Freiheit des Willens lässt sich für James nicht bestreiten. Doch betreffe sie nur die Sphäre der Innenwelt und sei in diesem Sinn auch nicht transitiv zur Außenwelt hin. James aber hatte sein Unternehmen einer naturwissenschaftlichen Psychologie mit der Zielsetzung unternommen, die Koexistenz *und* kausale Interdependenz von physischen und psychischen Fakten in der Einheit der beobachtbaren Erfahrungswelt aufzuzeigen. Nun endet dieses Unternehmen vorerst mit dem Eingeständnis einer faktischen Dualität zweier Arten von Fakten – psychischen und physischen –, „deren Koexistenz und Kovariation zwar nicht einfach bestritten, aber noch viel weniger begriffen werden zu können scheint" (Herms 1991, 86).

James selbst gesteht ein: „*The fact is that the question of free-will is insoluble on strictly psychologic grounds* … For ourselves, we can hand the free-will controversy over to metaphysics" (PSY, 456–457). Die Frage nach der Freiheit des Willens lässt sich für James nicht psychologisch erklären, sondern nur ethisch begründen. Das Problem muss einer anderen Wissenschaft zugewiesen werden, nämlich der *Metaphysik*.

2.5 Psychologie und Metaphysik

„The reader will in vain seek for any closed system in the book" (PP I, VII), heißt es im Vorwort der *Principles*. „It is mainly a mass of descriptive details, running out into queries which only a metaphysics alive to the weight of her task can hope successfully to deal with. That will perhaps be centuries hence; and meanwhile the best mark of health that a science can show is this unfinished-seeming front" (PP I, VII). James betont, dass die von ihm vorgelegte deskriptive Psychologie notwendig selbst Fragen aufwerfe, die wahrscheinlich erst von einer noch Jahrhunderte entfernten Metaphysik beantwortet werden können.[24] Überträgt man diese Einsicht auf die pluralistische Ausgangslage aller Einzelwissenschaften, da alle einzelnen Disziplinen ungeprüft von Wissen ausgehen müssen, das andere Disziplinen ihnen zur Verfügung stellen, stellt sich gemäß James die ‚wahre' Wissenschaft nur dann ein, wenn die Einseitigkeiten der naturwissenschaftlichen Perspektive aufgehoben und ihre Voraussetzungen aufgehellt worden sind. „Nicht Dekontextualisierung, sondern Kotextualisierung" (Langbehn 2006, 162) führt für James zur Wissenschaft, die jene Aufgaben erfüllen soll, die in dem vorwissenschaftlichen Erkenntniskosmos der vormodernen Welt die Metaphysik wahrgenommen hatte.

Hier wird man möglicherweise an Kant erinnert, wenn es bei ihm heißt, dass „der stolze Name einer Ontologie … dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen [muß]" (AA III, 207). An die Stelle einer überkommenen Ontologie und Metaphysik setzt Kant also nichts anderes, als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst. Der Begriff ‚Kritik' hat bei James allerdings einen programmatisch anderen Sinn als bei Kant.[25] Denn gemäß James ist das eigentümliche Geschäft der Metaphysik „gegenüber dem *unkritischen* Ausgehen der Sciences von Daten, deren Struktur sie selbst nicht weiter untersuchen, … die *kritische* Erörterung dieser Ausgangsdaten und Grundsätze" (Herms 1977, 93).[26] Im Sinne von James bleibt Metaphysik also nicht nur auf die Erfahrung bezogen, sondern sie hebt von der Erfahrung an und verbleibt als ‚aposteriorische Metaphysik'[27] jederzeit innerhalb der Erfahrung. Die Funktion dieser aposteriorischen Metaphysik ist somit analog der Funktion der Theoriebildung in den wissenschaftlichen Einzeldisziplinen: „Es wird jeweils im eigenen Objektbereich deskriptiv Wissen gesammelt und kritisch auf die Prämissen und das Vorwissen geschlossen. Im Unterschied zu den Sciences handelt es sich bei den Objekten der Metaphysik nun um die Resultate verschiedener Disziplinen" (Diaz-Bone und Schubert 1996, 50).

Entsprechend seinem Wissenschafts- und Metaphysikverständnis kann James nun auch in der Einleitung zu *Psychology. Briefer Course*, die zusammen mit dem Epilog (*Psychology and Philosophy*) den wissenschaftstheoretischen Rahmen für eine naturwissenschaftliche Psychologie bildet, behaupten, dass die Psychologie zwar von ihm als Naturwissenschaft behandelt werde, es aber dennoch nur *eine* „Science of all things" (PSY, 1) geben könne – nämlich die Philosophie. Da es aber diese *eine* Wissenschaft noch nicht gibt, sind alle zeitgenössischen Wissenschaften als Teile der Philosophie bzw. Metaphysik dazu gezwungen, unter den für sie gültigen Bedingungen Wissenschaft zu betreiben. Auch die Psychologie bildet also nur ein Provisorium und in diesem Sinne eine „historisch notwendige Entwicklungsstufe" (Langbehn 2006, 164) auf dem Weg zum Besitz der „*full* truth about states of mind" (PSY, 2).

Zwar sei die Psychologie gegenwärtig „on the materialistic tack" (PSY, 7), „aber in der Akzeptanz ihrer gegenwärtigen Bedingungen und im Bewußtsein, sich in einem ‚materialistischen Stadium' zu befinden, habe

die Psychologie zu diesem Zeitpunkt keine andere Wahl als sich zunächst noch als reine Naturwissenschaft zu definieren“ (Langbehn 2006, 164). Insofern können auch ihre naturwissenschaftlichen Annahmen, wie etwa die These der kausalen Abhängigkeit des Bewusstseins von physiologischen Prozessen oder die Annahme, beim Bewusstsein handle es sich um eine Funktion der Gehirntätigkeit, nur jeweils den Status einer „working hypothesis“ (PSY, 7) für sich geltend machen. Mit anderen Worten: Die kritische Funktion der Metaphysik kann die Psychologie als Naturwissenschaft nicht selbst leisten, sonst wäre sie weitgehend handlungsunfähig. Der Psychologe muss von bestimmten naturwissenschaftlichen Hypothesen ausgehen. Er kann nicht mit der Ausarbeitung einer naturwissenschaftlich fundierten psychologischen Theorie des Bewusstseins warten, bis das metaphysische Problem des Subjekt-Objekt-Dualismus oder das Problem des Begriffs des Bewusstseins selbst gelöst ist. Aber es ist entscheidend, dass der Psychologe bzw. Naturwissenschaftler erkennt, dass hier überhaupt ein grundsätzliches Problem besteht und seine empirischen Voraussetzungen als genau das nimmt, was sie sind, nämlich als Hypothesen und nicht als eine ein und für allemal feststehende Wahrheit.

Metaphysik bzw. Philosophie erweist sich insofern nicht als eine Wissenschaft, die unabhängig von den Erkenntnissen der einzelnen Disziplinen betrieben werden könnte. Sie stellt vielmehr das *Forum* dar, vor dem die jeweiligen Resultate der Einzeldisziplinen kritisch auf ihre Geltung hin geprüft werden, indem die Ergebnisse einer Disziplin unter Anwendung der Ergebnisse der anderen Disziplinen diskutiert werden: „The forum where they hold discussion is called metaphysics. Metaphysics means only an unusually obstinate attempt to think clearly and consistently“ (PSY, 461). Der ungewöhnlich hartnäckige Versuch, ‚klar und konsistent‘ zu denken, bedeutet eine kritische Revision der Vorannahmen und der Resultate der Einzelwissenschaften mit dem Ziel, Widersprüche zu vermeiden, nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmende Aussagen auszuschließen und so eine größtmögliche Konsistenz des Wissens zu erreichen. Die Idee der Konsistenz des Wissens bildet dabei das „normative Regulativ für die Bemessung wissenschaftlichen Fortschritts“, der niemals abgeschlossen werden kann (Diaz-Bone und Schubert 1996, 50).

Den Einzelwissenschaften wirft James den Mangel an einer Kritik ihrer eigenen Voraussetzungen auch gar nicht vor. Denn die Einzeldisziplinen bleiben, wie bereits angedeutet, notwendigerweise verwiesen auf eine unvollkommene Stufe in der Entwicklung zu der einen wahren Wissenschaft und müssen aus praktischen Gründen bestimmte Voraussetzungen machen, die vom Standpunkt der Philosophie aus allerdings kritisch zu prüfen sind.[28] Metaphysik im Sinne von James lässt sich daher auch bestimmen als „Revision des naturwissenschaftlichen Weltbildes zugunsten eines einheitlichen Wissens über diese Welt als ganzer, und zwar Revision aufgrund der Aufklärung und kritischen Würdigung der in den Einzelwissenschaften unkritisch zugrunde gelegten Vorannahmen und Voraussetzungen“ (Langbehn 2006, 167).

Was James’ eigene Grundlegung einer naturwissenschaftlichen Psychologie betrifft, so erweist sie sich entsprechend seinem Wissenschaftsverständnis selbst als eine in ihren naturwissenschaftlichen Annahmen und in ihrem Wissensbestand provisorische und revisionsbedürftige Propädeutik zu einer künftigen Metaphysik: „When then, we talk of ‘psychology as a natural science,’ we must not assume that that means a sort of psychology that stands at last at solid ground. It means just the reverse; it means a psychology particularly fragile, and into which the water of metaphysical criticism leak at every joint, a psychology all of whose elementary assumptions and data must be reconsidered in wider connections and translated into other terms. It is, in short, a phrase of diffidence, and not of arrogance; and it is indeed strange to hear people talk triumphantly of ‘the New Psychology’ … This is no science, it is only the hope of a science. The matter of a science is with us. Something definite happens when to a certain brain-state a certain ‘sciousness’ corresponds. A genuine

glimpse into what is would be *the* scientific achievement, before which all past achievements would pale. But at present psychology is in the condition of physics before Galileo and the laws of motion, of chemistry before Lavoisier and the notion that mass is preserved in all reactions. The Galileo and the Lavoisier of psychology will be famous men indeed when they come, as come they some day surely will, or past successes are no index to the future. When they do come, however, the necessities of the case will make them ‘metaphysical’. Meanwhile the best way in which we can facilitate their advent is to understand how great is the darkness in which we grope, and never to forget that the natural-science assumptions with which we started are provisional and revisable things“ (PSY, 468).

James nennt vier Voraussetzungen, die es gilt, vom Standpunkt der Metaphysik aus kritisch zu überprüfen: 1. „The Relation of Consciousness to the brain“ (PSY, 462) bzw. das Entsprechungsverhältnis von Bewusstsein und Gehirn. 2. „The Relation of States of Mind to their ‘Objects’“ (PSY, 464) bzw. den Subjekt-Objekt-Dualismus. 3. „The changing character of consciousness“ (PSY, 466) bzw. den Begriff des Zustandes eines Bewusstseins. 4. „States of consciousness themselves“ (PSY, 467) bzw. den Begriff des Bewusstseins selbst. Das Problem des Subjekt-Objekt-Dualismus wie auch das Problem des Bewusstseins selbst wird dabei im Zentrum von James’ eigenem philosophischem bzw. metaphysischem Ansatz stehen, nämlich demjenigen des Radikalen Empirismus.

Nun wird – auch wenn sie in seinen Arbeiten stets präsent bleibt – nicht länger die Psychologie James’ Hauptarbeitsgebiet bilden, sondern die Philosophie.[29]

3 Radical Empiricism

3.1 Philosophie der reinen Erfahrung

„At the outset let us place ourselves at the heart of this thinker’s philosophy, at the very center from which the roads radiate in all directions“, heißt es bei Th. Flournoy (1917, 68) in *The Philosophy of William James* hinsichtlich James’ Radikalem Empirismus oder seiner ‚Lehre der reinen Erfahrung‘, wobei James’ Essays zum Radikalen Empirismus erstmals 1912 posthum von seinem Schüler Ralph Barton Perry (1876–1957) zu dem Sammelband *Essays on Radical Empiricsm* zusammengestellt wurden. In der James-Forschung besteht weitgehend Einigkeit, dass es sich beim Radikalen Empirismus nicht um eine zeitlich genau eingrenzbare Phase seines Denkens handelt, sondern um James’ bereits in seinen frühen philosophischen aber auch psychologischen Werken implizite Grundüberzeugung im Sinne seiner – wie er selbst es formuliert – „*Weltanschauung*“ [dt. im Original]“ (ERE, 41). Insofern stellt die Lehre des Radikalen Empirismus keinen fest umgrenzten Text-Körper seines Spätwerkes dar, sondern liefert als James’ „ontology, … his theory of perception and his theory of intentionality“ (Putnam 1997, 5) vielmehr einen wichtigen, wenn nicht gar den Schlüssel zum Verständnis seines Gesamtwerks.[30]

Insgesamt zeigt sich der Radikale Empirismus nicht nur kritisch gegenüber den idealistischen Systemen hegelianischer Provenienz wie auch gegenüber der von Kant begründeten Transzendentalphilosophie, sondern auch gegenüber früheren Formen empiristischer Philosophie (Locke, Berkeley, Hume), – und zwar hinsichtlich „der Behandlung derjenigen Momente im Aufbau von Erfahrung, die ihre einheitliche invariante Form im Unterschied zum Wechsel der Materie betreffen“ (Herms 1991, 89).[31] Radikal ist ein Empirismus gemäß James insofern nur dann, wenn er *erstens* in seinem Aufbau (constructions) kein Element zulässt, das nicht direkt erfahren wird (also: kein „reines Ich“, keine „transzendentale Subjektivität“, keine „materielle Sub-

stanz“, die die Einheit der empfundenen Datenmannigfaltigkeit begründen soll) und *zweitens* kein Element ausschließt, das direkt erfahren wird, – nämlich die *Relationen*, die Erfahrungen miteinander verbinden und selbst *erfahrene Relationen* sind. Jede Art erfahrener Relation muss im Rahmen des Radikalen Empirismus ebenso als real gelten wie irgendetwas anderes darin (vgl. Oehler 2000, 9).[32]

Hatte der transzendentalphilosophische Ansatz diese gegenüber den wechselnden materialen Bestimmungen invarianten und sie alle verbindenden formalen Bestimmungen als apriorische Elemente bzw. als vor jeglicher Erfahrung gegebene Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung behandelt, so wirft James allerdings auch Hume vor, in gewissem Sinne ebenfalls die Realität dieser verbindenden Bestimmungen übersehen zu haben, insofern er mit „sensations“ und „ideas“ nur die Fülle von Einzeldaten als in der Erfahrung gegeben betrachtet, nicht aber das, was sie verbindet. Hier zeigt sich, dass der Radikale Empirismus bereits einen inhaltlich bestimmten Begriff von Erfahrung in Anspruch nimmt, „der selbst tiefer, besser, umfassender, weiter und konsequenter ist als derjenige, mit dem die kritisierten Positionen der Tradition (Hume und Kant) arbeiten“ (Herms 1991, 89). Gemeint ist dabei die Untersuchung desjenigen, was aller menschlichen Erkenntnistätigkeit in Erfahrung nicht a priori, sondern a posteriori *vor*gegeben ist und James mit dem Begriff „pure experience“ (ERE, 4) bezeichnet, der den Dualismus von Geist und Materie ontologisch neu fundiert. Anstelle eines solchen metaphysischen Dualismus eröffnet der Radikale Empirismus eine Welt der reinen Erfahrung – *A World of Pure Experience* –, in der die Funktion der ‚reinen Erfahrung‘ den metaphysischen Begriff der ‚Substanz‘ ersetzt.

3.2 Radikaler Empirismus und Psychologie

Auch James' Psychologie zeigte sich der empirischen Methode verpflichtet, wobei der Funktionalismus, den James in den *Principles* vertrat, es ihm ermöglichte, mit der substanzontologischen Tradition und ihrer Vorstellung einer ‚Seele‘ abzuschließen.[33] So konnte James weiterhin von ‚Bewusstsein‘ als einem Faktum sprechen, ohne auf essentialistische Implikationen oder gar auf die Vorstellung eines ‚absoluten Geistes‘ im Sinne des Neuhegelianismus zurückgreifen zu müssen. Doch auch James' Psychologie kam nicht ohne die unhinterfragte Voraussetzung eines Subjekt-Objekt-Dualismus aus, d.h. nicht ohne die auf einfache Intersubjektivitäts- und Identitätsannahmen hinsichtlich der Objekterkenntnis gegründete Voraussetzung einer objektiven Welt, die von den Subjekten der Erkenntnis erkannt wird und letztlich – in welcher Form auch immer – auf die metaphysische Vorstellung einer ‚prästabilisierten Harmonie‘ zurückgreifen muss.[34]

Da die Psychologie ihre eigenen axiomatischen Vorgabe nicht selbst kritisieren kann, wie James dies 1892 bereits in den wissenschaftstheoretischen Überlegungen für eine naturwissenschaftliche Psychologie ausführte, wird seine Lehre des Radikalen Empirismus nun am Begriff des Bewusstseins selbst ansetzen.

In seinem Essay *Does* ‘*Consciousness*’ *Exist?*, der 1904 im *Journal of Philosophy*, *Psychology*, *and Scientific Methods* I erschien, gesteht James ein, er habe bereits in den vergangenen zwanzig Jahren – also einem Zeitraum, der auch die Arbeit an den *Principles* umfasst – dem ‚Bewusstsein‘ im Sinne einer ‚Entität‘ misstraut. Nun aber sei die Zeit dafür, die Vorstellung der Realität des Bewusstseins als einer Entität offen und umfassend zu verabschieden (vgl. ERE, 3).

Gibt es ein Bewusstsein? Diese Frage wird von James nun im oben genannten Sinn entschieden verneint.
Der Begriff ‚Bewusstsein‘ sei vielmehr „the name of a nonentity, and has no right to a place among first principles“ (ERE, 2). Diejenigen, die noch immer am Bewusstsein als einer ‚Entität‘ festhalten, „are clinging

to a mere echo, the faint rumor left behind by the disappearing ‘soul’ upon the air of philosophy“ (ERE, 2). Tatsächlich ist ‚Bewusstsein‘ „only a name for the fact that the ‘content’ of experience is known“ (ERE, 2).

Allerdings wäre es für James absurd, schlichtweg abzustreiten, dass ‚Bewusstsein‘ existiert, –„for undeniably ‘thoughts’ do exist“ (ERE, 3). James insistiert hier nur, dass das Wort ‚Bewusstsein‘ nicht für eine ‚Entität‘, sehr wohl aber für eine ‚Funktion‘ steht: „There is a function in experience which thoughts perform … That function is *knowing* … The fact that things not only are, but get reported, are known“ (ERE, 3–4). Wer auch immer den Begriff ‚Bewusstsein‘ von seiner Liste der ersten Prinzipien streicht, muss dennoch dem Vollzug dieser Funktion irgendwie Rechnung tragen.

In diesem Zusammenhang greift James nun auf die *Principles* zurück: „In my *Psychology* I have tried to show that we need no knower other than the ‘passing thought’“ (ERE, 4, Fn. 1). Bereits im Rahmen seiner physiologisch fundierten Psychologie ließ sich für James kein substantielles Selbst nachweisen, dass für die Synthese einzelner Bewusstseinsmomente zu einer Bewusstseinskontinuität zuständig wäre. Alles was sich empirisch rechtfertigen ließ, war die Tatsache, dass Bewusstsein vor sich geht – ‚thought goes on‘. Aus dieser Tatsache zieht James nun die Konsequenz und formuliert aus der Perspektive des Radikalen Empirismus im – zumindest impliziten – Rückgriff auf antike Urstofftheorien seine neue These[35]: Anstelle der zwei sich unversöhnlich gegenüberstehender Entitäten Subjekt und Objekt gibt es für James ursprünglich nur *Prozess*. Unsere Gedanken (*thoughts*) üben die Funktion des Erkennens aus, aber diese Gedanken besitzen keinen eigenen Seins-Stoff oder keine eigene Seins-Qualität, die verschieden wäre von dem *Urstoff*, aus dem auch die materiellen Dinge bestehen. Diesen Urstoff, aus dem die Wirklichkeit besteht, nennt James ‚reine Erfahrung‘ bzw. ‚pure experience‘ – „the *materia prima* of everything“ (ERE, 138).

In dieser Welt der reinen Erfahrung erweist sich Bewusstsein im Sinne einer Entität oder Wesenheit als pure Fiktion. „But neither is consciousness a function of matter, for matter *as an entity* also does not exist. Ultimately there are only pure experiences …, experiences which only in retrospect are *taken* either as a part of a stream of thought or as physical objects“ (Putnam 1997, 4–5).[36] Es gibt in James’ Ontologie kein allgemeines Sein, aus dem Erfahrung im Ganzen bestehen würde. Vielmehr gibt es so viel Seiendes, wie es Beschaffenheiten in den Dingen gibt, d.h. abgesehen von Raum und Zeit „there is no general stuff of which experience at large is made“ (Putnam 1997, 5).

‚Portions of pure experience’[37] gehen vielmehr in dieser Welt der reinen Erfahrung eine besondere Art der gegenseitigen Beziehung ein. Diese Beziehung aber ist selbst ein Teil der ‚pure experience‘. Eine ungeteilte Erfahrungseinheit – in einem bestimmten Zusammenhang mit anderen Erfahrungen zur Geltung gebracht – spielt die Rolle eines kognitiven Subjekts, eines mentalen Zustandes, eines ‚Bewusstseins‘, während dieselbe ungeteilte Erfahrungseinheit in einem anderen Kontext die Rolle eines gekannten Dinges, eines ‚objektiven Inhalts‘, übernimmt.[38] Durch diese Erklärung wird der Dualismus aufrechterhalten und gleichzeitig reinterpretiert. „It is an affair of relations, it falls outside, not inside, the single experience considered“ (ERE, 10).

‚Bewusstsein‘ im Sinne einer Entität stellt sich also als fiktiv heraus, während konkrete Gedanken vollkommen real sind. Da konkrete Gedanken „*are made of the same stuff as things are*“ (ERE, 37), nämlich ‚pure experience‘, verdankt sich das, was wir erst in der Retrospektive als den so genannten Dualismus von Subjekt und Objekt ‚zur Geltung bringen‘ (‚*taken*‘), der Beziehung der neutralen Elemente innerhalb der ‚pure experience‘, wobei sich die Dualität als äußerlich und nachträglich bzw. als eine erst retrospektiv zur Geltung gebrachte erweist.[39]

Für James ist es der Rationalismus, der im Rahmen seiner Weltanschauung dahin tendiert, Allgemeinheiten hervorzuheben und das Ganze in der logischen wie auch ontologischen bzw. seinsmäßigen Ordnung dem Teil gegenüber als das Vorgängige auszuweisen. James kehrt diese ontologische Ordnung um, indem er nicht die Teile, sondern das Ganze als ein Seiendes zweiter Ordnung begreift.[40] James' Aufmerksamkeit gilt den Beziehungen, nicht den Objekten als solchen, da auch diese Objekte letztlich nichts anderes sind als ‚bundles of relations'. Es sind die Beziehungen in ihren unterschiedlichen Stufen der Innigkeit, die nicht nur der Welt menschlicher Erfahrung Aktivität und prozessuale Tiefenschärfe verleihen, sondern auch dem, was wir ‚Selbst' nennen.

Die Wirklichkeit ist ein Prozess und ein Fließen, ein permanenter, nicht zielgerichteter und in seinem Ablauf nicht determinierter Wandel, „ohne daß es einen trans-empirischen Grund für dieses Fließen oder gar eine … metaphysische Vernunft hinter den Dingen, ein Ziel des Prozesses gäbe“ (Diaz-Bone und Schubert 1996, 60). Wissen über wahrnehmbare Wirklichkeiten entsteht nicht außerhalb, sondern „inside the tissue of experience. It is *made*; and made by relations that unroll themselves in time“ (ERE, 57).

4 Pragmatism

In seinen 1906/07 in Boston gehaltenen *Lowell Lectures* zur Philosophie des Pragmatismus[41] kritisiert James die „symptomatische Vernachlässigung der eigentlichen, das heißt der Lebensprobleme durch die institutionalisierte Philosophie“ (Oehler 2000, 21). Weit davon entfernt, einen existenziellen Problembezug aufzuweisen und philosophische Gedanken nach ihrer Beziehung zum Leben und nach ihren Wirkungen in der Welt zu beurteilen, eröffnet die institutionalisierte Philosophie für James vielmehr eine Kluft zu der wirklichen Welt menschlicher Lebendigkeiten und ihren alltäglichen Gefühlen und Erfahrungen.

Vor dem Urteil des gesunden Menschenverstandes scheinen Namen wie Plato, Locke, Spinoza, Mill und Hegel kaum etwas anderes zu bedeuten, als verschieden eigentümliche Arten, sein Ziel zu verfehlen. „It would be an obvious absurdity if such ways of taking the universe were actually true“ (P, lect. I, 38). Für James dagegen „the finally victorious way of looking at things will be the most completely *impressive* way to the normal run of minds“ (P, lect. I, 38). Nur diejenige Art der Weltbetrachtung wird sich für James letztlich als überlegenere erweisen, die auf uns sterbliche Geister den stärksten Eindruck macht.

James geht dabei von der Überzeugung aus, dass in die unterschiedliche Weltsicht der Menschen auch „ihre Emotionalität mit eingeht, ihre Gefühle und Affekte“ (Oehler 2000, 19). Philosophie und Wissenschaft sind nicht einfach nur da, sondern sie sind „hervorgegangen … aus Grundannahmen, die sich die Menschen in vorwissenschaftlichen Lebenswelten und mythischen Erlebnisräumen gemacht haben“, wobei „diese fundamentalistische Grundeinstellung trotz allem weiterlebt und darüber hinaus jeder Mensch auch noch in seiner eigenen Welt lebt, die seine individuelle Auffassung von der Welt bestimmt“ (Oehler 2000, 19). Philosophie ist damit keine Sache des reinen Verstandes, sondern „our individual way of just seeing and feeling the total push and pressure of the cosmos“ (P, lect. I, 4).

Ausgehend von der These, dass sich Philosophie nicht nur im Gefühl, sondern insbesondere im Temperament des Einzelnen begründen und entsprechend beschreiben lässt, entwickelt James eine Typologie der Persönlichkeit, der jeweils eine bestimmte Philosophie bzw. Weltanschauung entspricht.[42] James ordnet den beiden Grund-Typen, die er im *Rationalisten* und *Empiristen* erkennt, jeweils bestimmte sekundäre charakteristische

Eigentümlichkeiten zu: Der Rationalist („going by ‘principles’“), dessen Intellektualismus sich meist mit einer idealistischen und optimistischen Tendenz verbindet, wird sich selbst als religiöser im Vergleich zum Empiristen betrachten, er wird ein Anhänger der Willensfreiheit und ein Monist sein, der seine Argumente dogmatisch vorbringt. Der Empirist („going by ‘facts’“), dessen Sensualismus sich meist mit einer materialistischen und pessimistischen Tendenz verbindet, wird dagegen irreligiös, fatalistisch und ein Pluralist sein, der seine Thesen eher skeptisch und diskussionsbereit vortragen wird (P, lect. I, 12).

Was sich für James in dieser Typologie zeigt, ist der „‘conflict between science and religion’“ (P, lect. I, 15). Einerseits habe es zwar niemals so viele Menschen mit entschieden empirischer Geisthaltung gegeben, wie heutzutage; „our children, one may say, are almost born scientific“ (P, lect. I, 14). Andererseits konnte aber aller Fortschritt der Wissenschaften unsere Religiosität offensichtlich nicht neutralisieren. Unsere Achtung vor den Tatsachen „is itself almost religious. Our scientific temper is devout“ (P, lect. I, 14–15). Unsere wissenschaftliche Geisthaltung selbst besitzt die Form eines religiösen Stoßgebets. Was für James demnach der ganz normale moderne Mensch von der Philosophie fordert, sind „facts; he wants science; but he also wants a religion“ (P, lect. I, 15).

Hier aber eröffnet sich das Dilemma: „You find the two parts of your quaesitum hopelessly separated. You find empiricism with inhumanism and irreligion; or else you find a rationalistic philosophy that indeed may call itself religious, but that keeps out of all definite touch with concrete facts and joys and sorrows“ (P, lect. I, 20).[43]

James ist der Überzeugung, dass die Philosophie seiner Zeit den Sinnbedürfnissen des modernen Menschen nicht gerecht zu werden vermag und im Hinblick auf die Ansprüche, die an sie herangetragen werden, versagt. Denn was wir gegenwärtig von der akademischen Philosophie angeboten bekommen, ist eine „empirical philosophy that is not religious enough, and a religious philosophy that is not empirical enough for your purpose“ (P, lect. I, 15).

„What *you* want“, setzt James dagegen, „is a philosophy that will not only exercise your powers of intellectual abstraction, but that will make some positive connexion [sic] with this actual world of finite human lives“ (P, lect. I, 20). Eine solche Art der Vermittlung und Versöhnung leistet für James der Pragmatismus: „I offer the oddly-named thing pragmatism as a philosophy that can satisfy both kinds of demand. It can remain religious like the rationalisms, but at the same time, like the empiricisms, it can preserve the richest intimacy with facts“ (P, lect. I, 33).[44]

Unter „Pragmatismus“ lässt sich dabei ganz allgemein die Anwendung einer einfachen Regel verstehen, die uns dazu verhilft, philosophische Ideen zu klären und ihre Diskussionen zu erleichtern, d.h. der Pragmatismus versteht sich nicht als Theorie, sondern als Explikation einer Methode der Bewertung, die wir – bewusst oder unbewusst – immer schon anwenden, wenn wir einen Gegenstand bzw. ein Phänomen an seinen praktischen Wirkungen erkennen. O. Flanagan (1997, 25) bringt diesen Sachverhalt entsprechend auf den Punkt, wenn es bei ihm heißt : „Pragmatism is a method for doing what matters most; finding a way of believing, thinking, and being that will make life meaningfull, that will make life worth living in the widest possible sense“. In diesem Zusammenhang bedarf es auch einer neuen und pragmatischen Herangehensweise an das Phänomen „Religion“, die den wissenschaftlichen Bedürfnissen des Menschen genügt, indem sie Religion bzw. genauer: die Vielfalt der religiösen Erfahrung funktional im Hinblick auf ihren Wert für die Lebenstüchtigkeit und

Daseinsbereitschaft des Menschen zu bestimmen vermag, d.h. es bedarf der Grundlegung einer empirisch ausgerichteten Religionspsychologie, die James in seinen *Varieties* vorlegen wird.

5 The Varieties of Religious Experience

5.1 Psychologie und medizinischer Materialismus

Die Aufgabe – gleichzeitig die These – der *Gifford Lectures*, so James, werde eine zweifache sein: „*First*, to defend … ‘experience’ against ‘philosophy’ as being the real backbone of the world’s religious life … and *second*, to make the hearer or reader believe, what I myself invincibly do believe, that, although all the special manifestations of religion may have been absurd (I mean its creeds and theories) yet the life of it as a whole is mankind’s most important function“ (zit. nach Perry, II, 326–327).[45] Nicht nur will James also die individuelle *Erfahrung* als das eigentlich zentrale Moment religiösen Lebens gegenüber allen intellektualisierenden und rationalisierenden Formen – seien diese theologischen oder philosophischen Ursprungs – verteidigen. Darüber hinaus wird er die These vertreten, dass sich die Religion dort, wo jegliche Rationalität und Moral im Leben des Einzelnen an ihr Ende gelangen, als die wichtigste aller menschlichen Funktionen erweist.[46]

Was den Gegenstand seiner Untersuchung betreffe, so James in seiner ersten Vorlesung, gehe es ihm weder um Kirchengeschichte noch um Glaubenslehren oder religionsethnologische Überlegungen. Denn er sei weder Theologe noch Anthropologe, auch sei er nicht in Religionsgeschichte ausgebildet. Psychologie sei vielmehr der einzige wissenschaftliche Bereich, in dem er sich wirklich auskenne. Doch gerade für den Psychologen „the religious propensities of man must be at least as interesting as any other of the facts pertaining to his mental constitution“ (VRE, lect. I, 2). Nicht mit dem historischen Ursprung von Religion oder gar mit der Frage nach ihrem ‚Wesen‘ will sich James beschäftigen, sondern mit „religious feelings and religious impulses“ (VRE, lect. I, 3).

James wendet sich gleich zu Beginn gegen den Standpunkt des so genannten ‚medizinischen Materialismus‘, der den Wert religiöser Erfahrungen mit dem Aufzeigen ihres physiologischen Ursprungs zu destruieren sucht: „Medical materialism … snuffs out Saint Teresa as an hysteric, Saint Francis of Assisi as an hereditary degenerate. George Fox’s … pining for spiritual veracity, it treads as a symptom of a disordered colon“ (VRE, lect. I, 19). Doch lässt sich für James, auch wenn er eine empirische Grundhaltung vertritt,[47] von einer von der Existenz ausgehenden Darstellung von Tatsachen der Geistesgeschichte nicht über deren Wert entscheiden.

Zum einen sind gemäß James wissenschaftliche Theorien ebenso als organisch bedingt anzusehen wie religiöse Gefühle. Zum anderen geschieht es in den Naturwissenschaften und im Bereich der modernen Technik nie, dass jemand versucht, bestimmte Ansichten mit dem Hinweis auf die neurotische Verfassung ihres Autors zu widerlegen. „Opinions here are invariably tested by logic and by experiment, no matter what may be their author’s neurological type“ (VRE, lect. I, 17–18). Nicht anders aber – wie etwa in der Medizin und der Chemie und anderen Naturwissenschaften – sollte es auch mit der Bewertung von Religion sein, d. h. ihre Bewertung sollte im Hinblick auf das erfolgen, was als Ergebnis herauskommt und einen Unterschied in unserem Leben macht. Nicht der (physiologische) Ursprung eines Phänomens sollte das Bewertungskriterium sein, „not its origin, but *the way in which it works on the whole*“ (VRE, lect. I, 19). Was James interessiert, ist die individuelle lebendige religiöse Erfahrung in ihrer Funktion im Hinblick auf unsere individuelle Lebenstüchtigkeit. „By their fruits ye shall know them, not by their roots“ (VRE, lect. I, 20).

5.2 ‚Personal Religion‘

Zwar sind für James religiöse Emotionen psychische Daseinsformen, die von anderen konkreten Emotionen unterschieden werden können, doch fragt er nicht – wie der Philosoph und protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher (1768–1834)[48] – nach dem „Gemeinsamen aller so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen andern Gefühlen unterscheiden“ (Schleiermacher 1830/1831, 23). Denn für James gibt es keinen Grund „for assuming a simple abstract ‘religious emotion’ to exist as a distinct elementary mental affection by itself, present in every religious experience without exception“ (VRE, lect. II, 28). Damit weist James die Vorstellung zurück, religiöse Gefühle seien auf ein in ihnen allen gleichermaßen präsentes Allgemeines – etwa das von Schleiermacher herausgestellte „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ – zurückzuführen. Vielmehr geht es James um die religiösen Erfahrungen von Individuen, die allererst die Grundlage für jegliches religiöses Verhalten darstellen.

Hier zeigt sich James’ Sichtweise hinsichtlich des religiösen Lebens, seiner Ursprünge und seines Fortbestandes (vgl. Taylor 2002, 5): Es gibt Menschen, die eine starke religiöse Erfahrung haben, die dann durch die eine oder andere Institution weiterverbreitet und an andere Menschen weitergegeben wird. Im Rahmen dieser Tradierung und Weitergabe handelt es sich gleichsam nur noch um eine religiöse Erfahrung ‚aus zweiter Hand‘, denn bei der Weitervermittlung geht die ursprüngliche religiöse Erfahrung, die einem ‚akuten Fieber‘ glich, weitgehend verloren, bis letztlich nur noch eine ‚dumpfe Gewohnheit‘ zurückbleibt.

Die ‚persönliche Religion‘ (personal religion) muss entsprechend gegenüber ihren institutionellen Formen als grundlegender angesehen werden. Religion definiert James im oben genannten Sinn entsprechend als „*the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*“ (VRE, lect. II, 31). Diese Definition schließt aus, dass Theologien und religiöse Institutionen zu den primären Gegenständen seiner Theorie gehören. Denn kirchliche Institutionen stellen für James immer nur ein Derivat ursprünglicher religiöser Erfahrungen dar. Entscheidend für James’ Verständnis von Religion als persönlicher Religion ist also seine Auffassung, dass Religion ihren wirklichen Ort weder in einem institutionellen bzw. körperlich verfassten Leben noch in den Formulierungen und Theorien hat, mit denen Menschen ihre Gefühle in Definitionen fassen, rechtfertigen und rationalisieren, sondern in der *individuellen Erfahrung*.

5.3 Religion und Philosophie

James ist entschlossen, das Gefühls- und Erfahrungsmoment der Religion zu rehabilitieren und ihren verstandesmäßigen Teil ihm unterzuordnen. Denn Gefühle treten in Individuen auf und Individualität gründet im Gefühl. „Compared with this world of living individualized feelings, the world of generalized objects which the intellect contemplates is without solidity or life“ (VRE, lect. XX, 501–502). James bestreitet nicht, dass ein und dasselbe Verhalten sowohl vom Gefühl als auch vom Denken bestimmt sein kann. Doch kommt den Gefühlen der primäre Stellenwert zu. Gefühle bestimmen für James das Verhalten generell, „without being inflected by the rationalizations“ (Taylor 2002, 8).

Überblickt man den Gesamtbereich der Religion, lässt sich zwar eine Vielfalt von unterschiedlichen philosophischen und theologischen Theorien finden, doch die Gefühle auf der einen Seite und das Verhalten auf der anderen sind in fast allen Fällen religiöser Lebensführung dieselben. Gerade Aufgrund der Vielfalt der Theorien, die die Religion erzeugt, erweisen sich diese als sekundär, wenn es darum geht, zum Kern der Religion vorzudringen und ihre unverzichtbare Funktion freizulegen.[49]

James vertritt damit eine radikalere Position als vor ihm Schleiermacher. Zwar manifestiert sich auch für Schleiermacher Religion notwendigerweise immer nur in individuellen Variationen, wobei „ihr Wesen ... weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (Schleiermacher 1799, 29) sei. Schleiermacher geht dabei allerdings von dem Grundsatz aus: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein“ (Schleiermacher 1799, 98), d. h. religiöse Erfahrung erfüllt sich erst dort, wo das Erlebte weitergegeben und mitgeteilt wird. Worauf es in dieser Mittelung ankommt, ist für Schleiermacher auch das *Wort*, wozu „die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede“ (Schleiermacher 1799, 100) gehört. Für James dagegen erweisen sich nicht nur Theorien, sondern auch die Sprache als unfähig, den Moment der Erfahrung in seiner Ganzheit einzuholen.[50]

Der auf Logik und Vernunft gegründete Rationalismus und Idealismus liefert dabei immer nur für einen Teil unseres Lebens eine Erklärung, – die darüber hinaus auch noch oberflächlich ist. „If you have intuitions at all, they come from a deeper level of your nature than the loquacious level which rationalism inhabits … And something in you absolutely *knows* that the result must be truer than any logic-chopping rationalistic talk, however clever, that may contradict it“ (VRE, lect. III, 73).

Es ist nun einmal so, bemerkt James, dass in der metaphysischen und religiösen Sphäre artikulierte Gründe für uns nur dann zwingend sind, wenn unser unartikuliertes Wirklichkeits*empfinden* zu derselben Schlussfolgerung gekommen ist. „Our impulsive belief is here always what sets up the original body of truth and our articulately verbalized philosophy is but its showy translation into formulas. The unreasoned and immediate assurance is the deep thing in us, the reasoned argument is but a surface exhibition“ (VRE, lect. III, 74).

5.4 Die gesunde und die kranke Seele

James unterscheidet nicht zwischen gesunden und pathologischen Formen der Religion, sondern entwickelt wiederum eine Typologie der Persönlichkeit, der jeweils ein eigener Typus von Religion korreliert. Es sind die Bewusstseinszustände der gesunden (healthy-minded) und der kranken Seele (sick soul) die James beschreibt, um die unterschiedlichen Weisen aufzuzeigen, in denen sich religiöse Erfahrung Geltung verschafft und einen Unterschied im Leben der Menschen macht – vorausgesetzt, Religion stellt für den Einzelnen eine unumgängliche, lebendige und bedeutungsvolle Option dar.

Zum ersten Typus bemerkt James: „We give the name of healthy-mindedness to the tendency which looks on all things and sees that they are good“ (VRE, lect. IV–V, 87). Bei einem solchen Persönlichkeitstypus einer gleichsam in Champagner geborenen ‚gesunden Seele‘ bleibe einem wohl nichts anderes übrig, so James, als das Vorhandensein seines von Natur aus der heiteren Seite zugeneigten Temperaments anzuerkennen, dem schicksalhaft verwehrt ist, „to linger, as those of the opposite temperament linger, over the darker aspects of the universe“ (VRE, lect. IV–V, 83). Die Religion, die diesem Typus entspricht, unterstützt den Menschen in seiner Tendenz, „to see things optimistically“, und bringt ihn dazu, „to settle his scores with the more evil aspects of the universe by systematically declining to lay them to heart or make much of them, by ignoring them in his reflective calculations, or even, on occasion, by denying outright that they exist“ (VRE, lect. VI–VII, 127). Die beste Reue sei hier, sich wieder auf die Beine zu stellen, sich um Rechtschaffenheit zu bemühen, – „and forget that you ever had relations with sin“ (VRE, lect. VI–VII, 127).[51]

Die ‚Zweimalgeborenen‘ dagegen, jene ‚kranken Seelen‘, stehen für eine radikal entgegengesetze Ansicht: „a way of maximizing evil, if you please so to call it, based on the persuasion that the evil aspects of our life

are of its very essence“ (VRE, lect. VI–VII, 130–131). Während die heiteren und gesunden Seelen in der Regel auf der Sonnenseite diesseits ihrer Elendslinie leben, ohne die Elendsschwelle zu überschreiten, „the depressed and melancholy live beyond it, in darkness and apprehension“ (VRE, lect. VI–VII, 135).

Entgegen der Erwartung, die die axiomatische Unterscheidung „gesund“ und „krank“ impliziert, ist es nicht die ‚gesunde‘, sondern die ‚kranke Seele‘, der James’ besondere Aufmerksamkeit und Sympathie gilt. Denn erschließen Mitgefühl, Schmerz, Angst und menschliche Hilflosigkeit nicht eine tiefere Einsicht ins Leben und geben uns einen besseren Bericht von den Dingen, wie sie wirklich sind? Ist nicht selbst das gesündeste und blühendste Leben stets von Krankheit, Gefahr und Unglück bedroht?

„Unsuspectedly from the bottom of every fountain of pleasure, as the old poet said, something bitter rises up, a touch of nausea, a falling dead of the delight a whiff of melancholy, things that sound a knell; for fugitive as they may be, they bring a feeling of coming from a deeper region and often have an appalling convincingness“ (VRE, lect. VI–VII, 136).

Es ist ein Pessimismus, von dem die ‚kranken Seelen‘ berichten, ein Pessimismus, „more radical … than anything that we have yet considered“ (VRE, lect. VI–VII, 144). Die Vergänglichkeit und Eitelkeit alles Sterblichen (vanity of mortal things), das Gefühl der Schuld (sense of sin) und die Angst vor dem Universum (fear of the universe) sind die Grundstimmungen, die das Bewusstsein der ‚kranken Seelen‘ annehmen kann, – „and in one or other of these three ways it always is that man’s original optimism and self-satisfaction get leveled with the dust“ (VRE, lect. VI–VII, 161).

Neben dem akuten Gefühl persönlicher Schuld, das bis zur Lähmung führen kann, belegt und illustriert James das Gefühl der Melancholie in seinen zwei verschiedenen Formen anhand einer Vielfalt von Beispielen aus empirischen Erhebungen und aus der Literatur. Zum einen kann die Melancholie als religiöse Melancholie mit Bedeutungs- bzw. Sinnverlust einhergehen. Diese Form der Melancholie aber kann in eine zweite Form übergehen: „The world now looks remote, strange, sinister, uncanny. Its color is gone, its breath is cold“ (VRE, lect. VI–VII, 151). Hier geht James zur schlimmsten Form über – „that which takes the form of panic fear“ (VRE, lect. VI–VII, 159–160).

Verborgen hinter dem Bericht eines „Franzosen“ beschreibt James an dieser Stelle der *Varieties* seine eigenen Erfahrungen, die er bei seiner Krise im Jahre 1870 durchlebt hatte: „Whilst in this state of philosophic pessimism and general depression of spirits about my prospects, I went one evening into a dressing-room in the twilight to procure some article that was there; when suddenly there fell upon me without any warning, just as if it came out of the darkness, a horrible fear of my own existence“ (VRE, lect. VI–VII, 160). Das intentionale Objekt bildet nicht länger die als bedeutungs- und sinnlos empfundene Welt, als vielmehr eine als böse wahrgenommene Welt. „Not the conception or intellectual perception of evil, but the grisly blood-freezing heart-palsying sensation of it close upon one, and no other conception or sensation able to live for a moment in its presence“ (VRE, lect. VI–VII, 162). Hier stehen wir für James vor dem eigentlichen Kern der religiösen Problematik: „No prophet can claim to bring a final message unless he says things that will have a sound of reality in the ears of victims such as these“ (VRE, lect. VI–VII, 162).

Nicht nur sind für James entsprechend diejenigen Religionen die vollständigsten, in denen die pessimistischen Elemente am besten entwickelt sind,[52] der ‚kranken Seele‘ kommt hier deutlich eine funktionale Überlegenheit

gegenüber der ‚gesunden Seele‘ zu, da die Haltung ersterer sich angesichts der normalen Vorgänge des Lebens als die ‚angemessenste Reaktion‘ darstellt.[53]

Es sind zwei Begriffe vom Universum zwei Weltanschauungen, die sich offensichtlich nicht miteinander versöhnen lassen und zu einem ‚gespaltenen Selbst‘ führen. Die ‚kranke Seele‘ muss deshalb zweimal geboren werden, ihr Selbst überwinden, um glücklich zu sein, und sie muss dabei jenen Prozess der Bekehrung (conversion) durchlaufen – „whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about“ (VRE, lect. IX, 189) –, in der das ‚gespaltene Selbst‘, „consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities“ (VRE, lect. IX, 189).

5.5 ‚Bekehrung‘

In der Religion der Einmalgeborenen erweist sich die Welt als flache, geradlinige Angelegenheit, deren Teile genau den Wert haben, den sie von Natur aus zeigen, und deren Gesamtwert sich aus einer einfachen algebraischen Summierung ihres Soll und Habens ergibt. „Happiness and religious peace consist in living on the plus side of the account“ (VRE, lect. VIII, 166). In der Religion der Zweimalgeborenen dagegen ist die Welt vielschichtig, „a double-storied mystery“ (VRE, lect. VIII, 166). Frieden findet man hier nicht einfach dadurch, dass man die Positiva des Lebens addiert und die Negativa eliminiert. Das ‚natürliche Gute‘ hält uns hier vielmehr ab von dem, was wirklich gut für uns ist; „and renunciation and despair of it are our first step in the direction of the truth“ (VRE, lect. VIII, 166).

Doch werden die ‚kranken Seelen‘ nicht einfach als ‚gesunde Seelen‘ wiedergeboren, aus ihnen wird nicht einfach eine Frohnatur. Vielmehr erweist sich auch hier die Erfahrung der Zweimalgeborenen als die tiefere und reichere religiöse Erfahrung, die in den Kern der richtig verstandenen Religion als Erlösung und Errettung führt und deren zentrales Merkmal in der ‚Daseinsbereitschaft‘ (willingness to be) besteht, –„ even though the outer conditions should remain the same“ (VRE, lect. X, 248).

James nimmt den Begriff ‚Bekehrung‘ allerdings nicht nur im oben genannten Sinne als einer auf religiöse Wirklichkeiten gestützten Form, sondern Religion ist für ihn nur einer von vielen Wegen, die zur inneren (Wieder-)Vereinigung führen. Der Prozess, der die innere Unvollständigkeit aufhebt und den inneren Zwiespalt verringert, „is a general psychological process, which may take place with any sort of mental material, and need not necessarily assume the religious form. In judging of the religious types of regeneration which we are about to study, it is important to recognize that they are only one species of a genus that contains other types as well“ (VRE, lect. VIII, 175). Religiöser Formen der inneren Wiedergeburt sind psychische Prozesse, die wir empirisch beschreiben können, doch lassen sich auch andere Beispiele psychischer Prozesse anführen, deren Funktion in einer Minimierung der inneren Spaltung des Selbst besteht. „For example, the new birth may be away from religion into incredulity; or it may be from moral scrupulosity into freedom and license; or it may be produced by the irruption into the individual’s life of some new stimulus or passion, such as love, ambition, cupidity, revenge, or patriotic devotion“ (VRE, lect. VIII, 175).

Religiöse Formen der Erneuerung bilden also nur *eine Art einer Gattung* von psychologischen Prozessen. Denn all diese oben genannten Fälle sind psychologische Ereignisse der gleichen Form: „afirmness, stability, and equilibrium succeeding a period of storm and stress and inconsistency. In these non-religious cases the new man may also be born either gradually or suddenly“ (VRE, lect. VIII, 175). Die ‚Essenz‘ religiöser

Erfahrungen – „the thing by which we finally must judge them“ (VRE, lect. II, 45) – muss ein Element oder Qualität sein, die wir nirgendwo anders antreffen können, weder in einer rein stoischen Haltung, die wir gegenüber der Welt einnehmen können, noch in der Moral.

5.6 Religion und Moral

Beiden, der Religion wie auch der Moral, geht es für James um die Art und Weise, in der wir das Universum akzeptieren, doch ist die Haltung jeweils eine unterschiedliche. Zwar akzeptiert die reine Moralität das herrschende Gesetz des Ganzen, erkennt es an und gehorcht ihm, „but it may obey it with the heaviest and coldest heart, and never cease to feel it as a yoke“ (VRE, II, 41). In einer starken und ausgebildeten Religion dagegen wird der ‚Dienst am Höchsten‘ niemals als Joch empfunden. An die Stelle moralischer und dumpfer Unterwerfung, ist eine Begrüßungshaltung (mood of welcome) getreten, die alle denkbaren Formen zwischen heiterer Gelassenheit (cheerful serenity) und enthusiastischer Freude (enthusiastic gladness) annehmen kann.

James wertet die Moral als Willensanstrengung nicht ab, sondern beschreibt vielmehr aus psychologischer Sicht und rein biologischer Perspektive, dass unsere Willensanstrengung und damit die Moral spätestens dann, „when the organism begins to decay, or when morbid fears invade the mind“ (VRE, II, 46), an ihr natürliches Ende gelangen. Einem Menschen, der durch und durch unter dem Gefühl der Ohnmacht und Vergeblichkeit leidet, persönliches Engagement und den Gebrauch seines Willens zu empfehlen, heißt für James: „to suggest the most impossible of things“ (VRE, II, 46).

Wann immer wir solche Gefühle der Vergeblichkeit und Vorläufigkeit verspüren, erscheint unsere ganze Moral nur noch „as a plaster hiding a sore it can never cure“ (VRE, II, 47). Dort, wo die moralische Willensanstrengung des Menschen an ihre natürlichen Grenzen gelangt, kommt uns die Religion – bildlich gesprochen – zu Hilfe und nimmt unser Schicksal in ihre Hände. „There is a state of mind, known to religious men, but to no others, in which the will to assert ourselves and hold our own has been displaced by a willingness to close our mouths and be as nothing in the floods and waterspouts of God. In this state of mind, what we most dreaded has become the habitation of our safety, and the hour of our moral death has turned into a spiritual birthday … Fear is not held in abeyance as it is by mere morality, it is positively expunged and washed away“ (VRE, II, 47).

Die Frage, wie Religion es bewerkstelligt, dass sie beim Absturz dem Tod ins Gesicht schaut und im Akt der Vernichtung diese selbst vernichtet, kann James nicht erklären, „for it is religion’s secret, and to understand it you must yourself have been a religious man of the extremer type“ (VRE, II, 49).

Für James bringt die Religion in unser Leben einen Zauber, „an enchantment which is not rationally or logically deducible from anything else. This enchantment, coming as a gift when it does come, – a gift of our organism, the physiologists will tell us, a gift of God’s grace, the theologians say, – is either there or not there for us … Religious feeling is thus an absolute addition to the Subject’s range of life. It gives him a new sphere of power. When the outward battle is lost, and the outer world disowns him, it redeems and vivifies an interior world which otherwise would be an empty waste“ (VRE, II, 49).

Die tiefste Bedeutung und der Wendepunkt des religiösen Lebens – „so far as the religious life is spiritual and no affair of outer works and ritual and sacraments“ (VRE, lect. IX, 210) – liegt in der Überwindung der Selbst-Aufgabe (self-surrender) als einer ‚Forderung der Notwendigkeit‘ (imposition of necessity). Denn in

der Religion werden „surrender and sacrifice“ freudig begrüßt und angenommen: „even unnecessary givings-up are added in order that the happiness may increase. *Religion thus makes easy and felicitous what in any case is necessary* … [Religion] becomes an essential organ of our life, performing a function which no other portion of our nature can so successfully fulfill“ (VRE, II, 51).

Auf die Frage, was Erfahrung allgemein denn nun eigentlich genau sei, antwortet James: „Is it not time to repeat what Lotze said about substances, that to *act like* one is to *be* one?“ (ERE, 59). Wir leben gleichsam auf der Spitze eines sich vorwärts bewegenden Wellenkammes, „and our sense of a determinate direction in falling forward is all we cover of the future of our path“ (ERE, 69).

„We live forward, we understand backward“, schließt sich James an Kierkegaard an, „and to understand life by concepts is to arrest its movement, cutting it up into bits as if with scissors, and immobilizing these in our logical herbarium where, comparing them as dried specimens, we can ascertain which of them statically includes or excludes which other. This treatment supposes life to have already accomplished itself, for the concepts, being so many views taken after the fact, are retrospective and post mortem“ (PU, 244). Nicht in der *retrospektiven* Sphäre der Intelligenz erfassen wir die eigentliche Wirklichkeit, sondern in der *prospektiven*, lebendigen Erfahrung der unmittelbaren Gegenwart, in der das Ich vibriert, zögert, sich bedenkt, wählt, handelt und sich entschließt.

Literaturverzeichnis

A Werkausgaben

The Works of William James. Edited by Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K. Skrupskelis, 17 vols., Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1975–1988

The Writings of William James. A comprehensive edition. Edited by John J. McDermott. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1977

B Briefe

The Correspondence of William James. 12 vols. John J. McDermott, gen. ed; Ignas K. Skrupskelis, Elizabeth Berkeley, and Frederick H. Burkhardt, eds. Charlottesville: University of Virginia Press, 1994–2004 [= Corr]

The Letters of William James. Edited by Henry James, 2 Vol. Boston: The Atlantic Monthly Press, 1920 [= Letters]

C Zitierte Werke von William James

James, William: *Collected Essays and Reviews*. New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1920 [= CER]

James, William: *Essays in Radical Empiricism*. New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1912 [= ERE]; deutsche Übersetzung der Essyas: „Gibt es ein ‚Bewußtsein‘?“, „Eine Welt der reinen Erfahrung“, Das Ding und seine Beziehungen“ und „Wie sich zwei Geister eines Dinges bewußt werden können“, in: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Hrsg., übersetzt und mit einem Nachwort von Claus Langbehn. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006

James, William: *Some Problems of Philosophy. Beginning of an Introduction to Philosophy*. New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1911 [= SoP]

James, William: *The Meaning of Truth. A Sequel to* ‘*Pragmatism*’ (1909). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1914 [= MT]

James, William: *A Pluralistic Universe* (1909). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1909 [= PU]; deutsche Übersetzung: *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie*. Ins Deutsche übertr. von Julius Goldstein. Mit einer neuen Einführung hrsg. von Klaus Schubert und Uwe Wilkesmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994
James, William: *Pragmatism*: *A New Name for some Old Ways of Thinking* (1907). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1908 [= P]; deutsche Übersetzung: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*. Übersetzt von Wilhelm Jerusalem und mit einer Einleitung hrsg. v. Klaus Oehler. Hamburg: Meiner, 1994; deutsche Übersetzung des Essays „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus“ in: Martens, Ekkehard (Hg.): *Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce*, *William James*, *Ferdinand Canning Scott Schiller*, *John Dewey*. Stuttgart: Reclam, 1975, S. 161–187
James, William: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (1902). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1911 [= VRE]; deutsche Übersetzung: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut und einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt a.M.: Insel, 1997
James, William: *Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals* (1899). New York: Henry Holt and Company, 1915 [= TT]
James, William: *The Will to Believe*, *and Other Essays in Popular Philosophy* (1897). New York/London/Bombay: Longmans, Green and Co., 1904 [= WB]; deutsche Übersetzung des Essays „Der Wille zum Glauben“, in: Martens, Ekkehard (Hg.): *Pragmatismus*: *Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce*, *William James*, *Ferdinand Canning Scott Schiller*, *John Dewey*. Stuttgart: Reclam, 1975, S. 128–160
James, William: *Psychology. Briefer Course* (1892). New York: Henry Holt and Company, 1907 [= PSY]
James, William: *The Principles of Psychology*, 2.vols. New York: Henry Holt and Company, 1890 [= PP]
James, William: *On Some Omissions of Introspective Psychology*, in: Mind, Vol. 9, No. 33 (Jan., 1884), S. 1–26

D Weitere Literatur

Agassiz, Louis u. Agassiz, Elisabeth Cary: *A Journey in Brazil*. Boston: Tignor and Fields, 1868
Allen, Gay Wilson: *William James. A Biography*. New York: Viking Press, 1967
Ayer, Alfred Jules.: *The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. London: Palgrave Macmillan, 1968
Barzun, Jacques: *A Sroll with William James*. New York: Harper and Row, 1983
Björk, Daniel W.: *William James: The Center of his Vision*. New York: Columbia University Press, 1988
Bruder, Klaus-Jürgen: *Die Selbstbefreiung des Ich in der Metapher seiner Auflösung: William James*' „*Strom des Bewußtseins*“, in: Psychologie und Geschichte 1, 1989, 9–21
Diaz-Bone, Rainer und Schubert, Klaus: *William James zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1996
Fancher, Raimund E.: *Pioneers of Psychology*. New York: Norton, 1996
Flanagan, Owen: *Consciousness as a pragmatist views it*. In: Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997, S. 25–48
Flournoy, Théodore: *The Philosophy of William James*. New York: Henry Holt and Company, 1917
Harvard Square Library Review, 37.1, 199–202. *William James: In the Maelstrom of American Modernism by Robert D. Richardson*
Heine, Susanne: *Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005
Heine, Susanne: *William James. Religion als bewährte Hypothese*, in: Heine, Susanne: *Grundlagen der Reli-*

gionspsychologie. Modelle und Methoden. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, S. 107–141
Hergenhahn, B. R.: *An Introduction to the History of Psychology*. Sixth Edition, Wadsworth, 2009
Herms, Eilert*: William James. Freiheitserfahrung und wissenschaftliche Weltanschauung*, in: Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit. 5. Comte, Mill, James, Peirce, Dewey, Mach*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991, 68–114
Herms, Eilert: *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James*'. Gütersloh: Mohn, 1977
Hingst, Kai-Michael: *James' Transformation der Pragmatischen Maxime von Peirce*, in: Oehler, Klaus (Hg.): Pragmatismus. *Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 33–67
Jüttemann, Gerd (Hg.): *Wilhelm Wundts anderes Erbe. Ein Missverständnis löst sich auf*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
Kant, Immanuel: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe (AA), Berlin: de Gruyter, 1968ff.
Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781 (A), AA IV, 1–252. Zweite Auflage 1787 (B), AA I, 1–552
Krämer, Felicitas: *William James: Zwischen Psychologie und Erfahrungsmetaphysik, in: e-journal Philosophie der Psychologie*, Nr. 8, Juni 2007
Krämer, Felicitas: *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit: Zu William James' Realitätsverständnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
Kather, Regine: *William James. Die Vielfalt menschlicher Erfahrung*, in: Geist und Leben 67 (1994), S. 329–346
Lamberth, David C.: *William James and the Metaphysics of Experience*. [Cambridge Studies in Religion and Critical Though, No. 5] New York: Cambridge University Press, 1999
Langbehn, Claus: *Im Diskusuniversum von William James*, in: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Hrsg., übersetzt und mit einem Nachwort von Claus Langbehn. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, 155–196
Lears, T. J. Jackson: *No Place of Grace. Antimodernism and the Transformation of American Culture*, 1880–1920. New York: Pantheon Books, 1981
Linschoten, Johannes: *Auf dem Weg zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*. Berlin: de Gruyter, 1961
Martens, Ekkehard (Hg.): *Pragmatismus: Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey*. Stuttgart: Reclam, 1975
McDermott, John: Introduction, in: *William James, Essays in Radical Empiricism*. Cambridge (Mass.), 1976, S. XI–XLVIII
Michaels, Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: Beck, 2. Aufl., 2004
Myers, Gerald E.: *Pragmatism and Introspective Psychology*. In: Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997, S. 11–24
Nagl, Ludwig: *Pragmatismus*. Frankfurt a.M.: Campus, 1998
Oehler, Klaus (Hg.): *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens*. Berlin: Akademie Verlag, 2000
Oehler, Klaus: Einleitung, in: Oehler, Klaus (Hg.): *Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 1–16
Oehler, Klaus: *Die pragmatistische Konzeption der Philosophie*, in: Oehler, Klaus (Hg.): Pragmatismus. *Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens*. Berlin: Akademie Verlag, 2000, S. 17–31
Oehler, Klaus: *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1995

Oehler, Klaus: Einleitung, in: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*. Hamburg: Meiner, 1994, S. IX–XXXIV

Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917). München: Beck, 2004

Perry, Ralph Barton: *The Thought and Character of William James. As revealed in unpublished correspondence and notes, together with his published writings*. 2 Vol. London: Oxford University Press, 1935

Prechtl, Peter: *William James*, in: Metzler Philosophen Lexikon. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995, 423–425

Putnam, Hilary: *James' Theory of Perception*, in: ders.: *Realism with a Human Face*. Edit. by James Conant. Cambridge/London: Harvard University Press, 1990, S. 232–251

Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997

Putnam, Ruth Anna: Introduction, in: Putnam, Ruth Anna (Hg.): *The Cambridge Companion to William James*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 1997, S. 1–10

Richardson, Robert D.: *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2006

Schäfer, Anette: *William James: ‚Psychologie ist keine Wissenschaft'*, in: PSYCHOLOGIE HEUTE 9/10, S. 70–75

Schleiermacher, Friedrich: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31). Berlin u. New York: de Gruyter, 1999

Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799). Hamburg: Meiner, 1970

Schubert, Klaus und Wilkesmann, Uwe: *Die Philosophie des UND*, in: *Das pluralistische Universum. Vorlesungen über die gegenwärtige Lage der Philosophie*. Ins Deutsche übertr. von Julius Goldstein. Mit einer neuen Einführung hrsg. von Klaus Schubert und Uwe Wilkesmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. V–XXX

Seibert, Christoph: *Religion im Denken von William James*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009

Speck, Josef (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit. 5. Comte, Mill, James, Peirce, Dewey, Mach*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991

Sloterdijk, Peter: *Chancen im Ungeheuren. Notiz zum Gestaltwandel des Religiösen in der modernen Welt, im Anschluss an einige Motive bei William James*, in: James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Übersetzt von Eilert Herms und Christian Stahlhut und einem Vorwort von Peter Sloterdijk. Frankfurt a.M.: Insel, 1997, 11–34

Taylor, Charles: *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2002

Verhave, Thom und Hoorn, Willem van: *The Temporalization of Ego and Society during the 19th Century: A view from the Top*, in: R. W. Rieber und K. Salzinger (eds.): *The Roots of American Psychology*. New York: Academy of Sciences, 1977, 140–148

(Endnotes)

1 Zur deutschen Rezeption des amerikanischen Pragmatismus: Oehler 2000, 1995, bes. 1994, XXVII–XXXIV.

2 Die Kernaussage der nach James und dem dänischen Physiologen und Pathologen Carl Georg Lange (1834–1900) benannten *James-Lange-Theorie* lautet: „The feeling, in the coarser emotions, results from the bodily expression" (PSY, 375). James kritisiert hier den intuitiv überzeugenden Ablauf von Ereignis – Gefühl – körperlicher Reaktion: „My theory … is that *the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur* IS the emotion" (PP II, 449, vgl. PSY, 375–376). Gemäß James ist das Gefühl bzw. das emotionale Erleben also nicht die Ursache, sondern Folge der

Körperreaktion bzw. der körperlichen Veränderung (kausale Priorität der physiologischen vor den emotionalen Reaktionen). „The hypothesis here to be defended says … that the one mental state is not immediately induced by the other, that the bodily manifestations must first be interposed between, and that the more rational statement is that we feel sorry because we cry, angry because we strike, or tremble because we are sorry, and not that we cry, strike ore tremble because we are sorry, angry or fearful, as the case may be“ (PP II, 450). Demnach weinen wir beispielsweise nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen (Aktivationstheorie der Emotion: Emotionen sind Empfindungen körperlicher Veränderungen). Ohne jegliche Körperreaktion wäre die Furcht vor einem Bären gemäß James ein blasses, farbloses, rein kognitives und letztlich konsequenzloses Phänomen – „purely cognitive in form, pale, colorless, destitute of emotional warmth. We might see the bear and judge it best to run, receive the insult and deem it right to strike, but we should not actually *feel* afraid or angry“ (PP II, 450).

3 Bereits im Vorwort der *Principles* heißt es: „Men must keep thinking; and the data assumed by psychology, just like those assumed by physics and the other natural sciences, must some time be overhauled“ (PP I, VI).

4 Agassiz erklärtes Ziel der Expedition nach Südamerika bestand darin, aufgrund der Verteilung der Fischarten im Amazonasgebiet zeigen zu können, „that the transmutation theory is wholly without foundation in facts“ (Agassiz 1868, 33).

5 Erst um 1900 wird der Terminus „biology“ den in den späten sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts aufkommenden Begriff „physiology“ als allgemeinen Grundbegriff für diejenigen Wissenschaften, die sich mit den Prozessen des Lebens beschäftigen, ersetzen.

6 James’ Skepsis wird sich allerdings nicht nur gegen die Vorstellung richten, dass die Messung von Reaktionszeiten und anderen physikalischen Prozessen die einzig wissenschaftlich legitime Grundlage für die Psychologie darstellen, sondern seine Wissenschaftskritik wird vielmehr die Psychologie als solche betreffen, „sofern sie sich schon als Wissenschaft zu verstehen können meinte“ (Langbehn 2006, 159).

7 Rückblickend wird James dieses Ereignis als „acute neurasthenic attack with phobia“ bezeichnen, als akute Form der Neurasthenie, deren Auftreten erstmals um 1870 vermehrt in den nördlichen und östlichen US-Bundestaaten diagnostiziert und beschrieben wurde.

8 In dem 1911 posthum veröffentlichten unvollendeten Manuskript *Some Problems of Philosophy* – einer Vorarbeit zu dem geplanten, allerdings unausgeführt gebliebenem Lehrbuch der Metaphysik mit dem Arbeitstitel *The One and the Many* – schreibt James: „I think that Renouvier made mistakes, and I find his whole philosophic manner and apparatus too scholastic. But … for the decisive impression made on me in the seventies by his masterly advocacy of pluralism, I might never have got free from the monistic superstition under which I had grown up“ (SoP, 165, Fn. 1). Renouvier überzeugte James gleichsam von der intellektuellen Berechtigung, an den freien Willen zu glauben, wobei er sich nicht nur von dem Monismus lösen konnte, mit dem er aufgewachsen war, sondern auch von den verschiedenen Modellen des materialistischen Determinismus.

9 Den Begriff ‚states of consciousness’ nimmt James in sehr weiter Bedeutung, d. h. er umfasst sowohl Sinnesempfindungen, Absichten, Emotionen wie auch Erkenntnisse, logische Überlegungen, Entscheidungen und Willensäußerungen.

10 Die Methode der Introspektion, die vor James bereits durch Franz Brentano (1838–1917) und Hermann Lotze (1817–1881) vertreten wurde, definiert James ganz allgemein als „the looking into our own minds and reporting what we there discover“ (PP I, 185). Insbesondere für die szientistischen Verfahren gilt die Introspektion allerdings als zu subjektiv, weil sich die Ergebnisse nicht ausreichend objektivieren lassen. Grund genug für den James-Schüler John Broadus Watson (1878–1958), den maßgeblichen Begründer des Behaviorismus, aus methodischen Erwägungen heraus die Introspektion als methodischen Zugang zur Psyche strikt abzulehnen und sich auf die äußeren, beobachtbaren Reaktionen zu beschränken. James geht es dabei allerdings nicht bloß um Objektivierung, sondern um *Selbsterfahrung* aus der psychologischen Perspektive der Introspektion. Insbesondere der freie Wille wird sich für James kaum durch exakte Methoden beweisen lassen, – und damit sind wir für James zurückgeworfen „upon the crude evidences of introspection on the one hand, with all its liabilities to deception, and, on the other hand, upon *a priori* postulates and probabilities“ (PP II, 572). Doch kehrt James nicht zu metaphysischen Vorannahmen zurück, sondern es ist die Beobachtung eigener psychischer Zustände, die ihm als genuin psychologisches Verfahren dazu dient, die innere Erfahrungswelt in ihren Eigentümlichkeiten zu erschließen. Zur Methode der Introspektion bei James: Myers 1997; Herms 1977, 72–74.

11 In diesem Zusammenhang war es der Us-amerikanische Experimentalpsychologe Edward Bradford Titchener (1867–1927), der den Terminus ‚Strukturalismus‘ für den Forschungsansatz Wilhelm Wundts im Gegensatz zum ‚Funktionalismus‘ von William James einführte. Titchener entwickelte Wundts Ansatz weiter und verglich die psychologischen Grundelemente – etwa der Empfindungen und Gedanken – mit den chemischen Elementen, aus denen ebenfalls höhere Einheiten (Moleküle) entstehen können.

12 Nicht ohne Selbstironie bemerkt James: „This method taxes patience to the utmost, and could hardly have arisen in a country whose natives could be *bored*. Such Germans as Weber, Fechner, Vierordt, and Wundt obviously cannot; and their success has brought into the field an array of younger experimental psychologists, bent on studying the elements of the mental life, dissecting them out from the gross result in which they are embedded, and as far as possible reducing them to quantitative scales“ (PP I, 192). Ob James mit dieser Kritik Wundt wirklich gerecht wird, muss an dieser Stelle offen bleiben. Zwar trifft seine Kritik den Experimental-Psychologen, nicht aber Wundts Denken als solches, das bei näherem Hinsehen eine erstaunliche Nähe zu James’ Überlegungen aufweist (Jüttemann 2006). Zumindest Wundts ebenso ironische Antwort auf James’ Kritik ließ nach dem Erscheinen der *Principles* nicht lange auf sich warten. In seiner Rezension der *Principles* schreibt Wundt: „It is literature, it is beautiful, but it is not psychology“ (zit. nach Fancher 1996, 246).

13 James verwendet den Begriff „thinking“ in diesem Zusammenhang für jede Form von Bewusstseinstätigkeit: „I use the word thinking … for every form of consciousness indiscriminately“ (PP I, 224; vgl. PP I, 186).

14 „For an identical sensation to recur it would have to occur the second time in *an unmodified brain*. But as this, strictly speaking, is a physiological impossibility, so is an unmodified feeling an impossibility; for to every brain-modification, however small, must correspond a change of equal amount in the feeling which the brain subserves" (PP I, 232–233).

15 Bewusstsein steht also unter der Bedingung der Zeit, zeigt sich in immerwährender Aktivität und integriert die mannigfaltigen Sinneseindrücke, Gefühle und Gedanken zu einer unverwechselbaren Perspektive, die einen Menschen in seiner Individualität ausmacht. „Empfindungen, die durch unerwartete Ereignisse hervorgerufen werden, Überraschungen und krasse Einschnitte werden in das Bewußtseinskontinuum aufgenommen und dort erst als solche bewußt, wenn sie bereits Teil des Kontinuums geworden sind" (Diaz-Bone und Schubert 1996, 39). Edmund Husserl (1859–1938) wird später die Begriffe der *Protention* und *Retention* verwenden.

16 Die Grundlage für diese Überzeugung hatte James bereits 1884 in seinem Aufsatz *On Some Omissions of Introspective Psychology* gelegt. Dahinter steht James' Überzeugung, dass Beziehungen zwischen den Objekten weder assoziationistisch noch transzendentalphilosophisch oder transzendentalpsychologisch begründet werden müssen.

17 „There is not a conjunction or a preposition, and hardly an adverbial phrase, syntactic form, or inflection of voice, in human speech, that does not express some shading or other of relation which we at some moment actually feel to exist between the larger objects of our thought" (PP I, 245).

18 Vgl. hierzu auch: Schubert und Wilkesmann 1994.

19 Dieses vierte Merkmal wird von James bereits in *Psychology. Briefer Course*, zwei Jahre nach Erscheinen der *Principles*, nicht mehr als ein eigenständiges Element in der Reihe der Eigenschaften des Bewusstseins aufgeführt (vgl. PSY, 152), sondern nur noch als Beziehung zum Gegenstand des Denkens unter dem Titel „The 'Topic' of the Thought" (PSY, 167) angedeutet. F. Krämer (2007, 12) bemerkt hierzu: „Offensichtlich fühlte sich James bereits zwei Jahre nach Vollendung der *Principles* … zu unwohl angesichts seiner eigenen methodisch-dualistischen Bewußtseinskonzeption."

20 Doch wird bei dem Merkmal der Selektivität auch ein Bezug zur Freiheit des Willens spürbar: „We see that the mind is at every stage a theatre of simultaneous possibilities. Consciousness consists in the comparison of these with each other, the selection of some, and the suppression of the rest by the reinforcing and inhibiting agency of attention" (PP I, 288).

21 In den *Principles* bricht James an dieser Stelle die Diskussion allerdings ab; sie sei „too metaphysical for the scope of this book" (PP I, 185). Es wird seine Schrift *The Will to Believe* sein, in der er auf diese grundlegende Problematik ausführlich eingehen wird.

22 Über eine Theorie der *Koexistenz* von physischen und psychischen Fakten in der Einheit der Erfahrungswelt hinaus besteht die eigentliche Zielsetzung der Gesamttheorie der *Principles* in einer „Theorie ihrer *Wechselwirkung*" (Herms 1991, 85). Die Frage, ob James diesem Anspruch in den *Principles* gerecht werden konnte, stellt sich – wie E. Herms bemerkt – zunächst ganz unabhängig von den darüber hinaus berechtigten Fragen, ob James' Theorie die Funktionen der Freiheit des Bewusstseins bei der Verarbeitung der Daten des afferenten Nervensystems zu Handlungsvorstellungen und bei der Auswahl von Bewegungsideen genau genug beschreibe und das in diesem Zusammenhang von James in Anspruch genommene Verständnis der Darwin'schen Evolutionstheorie richtig sei.

23 Eine lehrbuchmäßige, kürzere Darstellung der *Principles*, die er zwei Jahre nach deren Erscheinen fertigstellte.

24 Das eigentliche Gewicht aber liegt für C. Langbehn (2006, 161–162) auf dem abschließenden Satz, da James hier verdeutlicht, weshalb er trotz ostentativer Infragestellung des Programms einer wissenschaftlichen Psychologie überzeugt ist, einen entscheidenden Beitrag zur Psychologie geleistet zu haben: Solange die Psychologie „im Bewußtsein ihrer Grenzen agiert, handle es sich um eine gesunde Wissenschaft … Unvollkommen ist die gegenwärtige, naturwissenschaftlich ausgelegte Psychologie, weil und sofern sie innerhalb ihres Fachdiskurses die von ihr gemachten Voraussetzungen selbst nicht rechtfertigen und die Einseitigkeit ihrer Perspektiven nicht kompensieren kann … Naturwissenschaftliche Psychologie ist nur so lange tolerierbar, wie es eine Wissenschaft der Psychologie in Form einer Metaphysik noch nicht gibt".

25 Kant versteht *Kritik* dabei im ursprünglichen Sinne des griechischen Wortes ‚krinein' (unterscheiden, urteilen, beurteilen) und bezieht sie auf solche Erkenntnisse, die sich nicht aus der Erfahrung, sondern allein aus *reiner* Vernunft, also nicht *a posteriori*, sondern für ihn nur *a priori* begründen und rechtfertigen lassen. Dabei geht es ihm zunächst um die *Unterscheidung* und *Sichtung* solcher reinen, d.h. von jeglicher Erfahrung unabhängigen und somit apriorischen Begriffe, letztlich die reinen Verstandesbegriffe bzw. Kategorien (Einheit, Vielheit, Allheit, Ursache und Wirkung usw.) und die reinen Vernunftbegriffe bzw. Ideen (Seele, Welt bzw. Freiheit, Gott), die darüber hinaus einer kritischen *Prüfung* unterzogen werden, wie sich ihr Gebrauch rechtfertigen lässt, wobei die Kritik in letzter Konsequenz auch eine *Bewertung* abzugeben hat, ob und in welchem Verhältnis diesen reinen Begriffen tatsächlich Erkenntnisbedeutung zukommt.

26 „Diese Kennzeichnung des Verfahrens der Metaphysik als *kritisches* erfolgt in ausdrücklicher Abhebung vom Kantischen Sinn dieser Bezeichnung und in Anlehnung an die Britische Schule, als deren Heroen James Locke, Berkeley, Hume und in neuester Zeit neben Mill vor allem Shadworth Holloway Hodgson nennt" (Herms 1977, 93). Zu Shadworth H. Hodgsons Einfluss auf das Metaphysikverständnis von James vgl. Diaz-Bone und Schubert 1996, 50–52.

27 James selbst verwendet den Begriff ‚Metaphysik' allerdings nicht einheitlich. „Einmal ist der Begriff ein Synonym für ‚Philosophie', an anderer Stelle ein negativ konnotierter Begriff für diejenigen philosophischen Positionen, die James ablehnt. In diesem Sinne sind solche *metaphysischen Prinzipien* mit dem Wort *Metaphysik* im pejorativen Sinn bewertet, da hier die Metaphysik Prinzipien thematisiert, die *hinter dem Erfahrbaren* (Meta–Physis) liegen. Gerade dies widerspricht aber James' szientistischem Wissenschaftsverständnis" (Diaz-Bone und Schubert 1996, 50, Fn. 71).

28 „The special sciences all deal with data that are full of obscurity and contradiction; but from the point of view of their limited purposes these defects may be overlooked. Hence the disparaging use of the name metaphysics which is so common. To a man with a limited purpose any discussion that is over-subtle for that purpose is branded as ‘metaphysical’. A geologist’s purposes fall short of understanding Time itself. A mechanist need not know how action and reaction are possible at all. A psychologist has enough to do without asking how both he and the mind which he studies are able to take cognizance of the same outer world. But it is obvious that problems irrelevant from one standpoint may be essential from another. And as soon as one’s purpose is the attainment of the maximum of possible insight into the world as a whole, the metaphysical puzzles become the most urgent ones of all“ (PSY, 461–462).

29 1879 hatte James bereits damit begonnen, Philosophie zu unterrichten. 1880 wurde er Assistenzprofessor für Philosophie und erhielt 1885 eine ordentliche Professur für Philosophie in Harvard.

30 Erstmals, allerdings noch unspezifisch, verwendet James den Begriff ‚Radical Empiricism‘ 1897 in *The Will to Believe* (vgl. WB, IX). Erst nach 1900 wird der Radikale Empirismus von ihm als „Doktrin“ bezeichnet. Die prägnanteste Definition dieser Lehre findet sich im Vorwort zu *The Meaning of Thruth* von 1909 (MT, XII-XIII).

31 Dies wird deutlich, wenn James formuliert: „To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. For such a philosophy, *the relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as* ‘*real*’ *as anything else in the system*“ (ERE, 42). Beziehungsweise: Postuliere nichts, „whose whatness is not of some *nature* given in fields – that is, not of field-stuff, datum-stuff, experience-stuff, content. No pure ego, for example, and no material substance. This is the hypothesis that we are trying to work out“ (zit. nach Perry, II, 365).

32 Damit wird nicht postuliert, dass wir uns niemals – etwa hinsichtlich der Verortung kausaler Zusammenhänge – irren können, sondern vielmehr, dass auch die invarianten, verbindenden formalen Bestimmungen ihrerseits ursprünglich in „Erfahrung“ gegeben und insofern nicht *a priori*, sondern *a posteriori* sind (vgl. Herms 1991, 89, Flournoy 1917, 76–77, Fn. 1).

33 „My final conclusion … about the substantial Soul is that it explains nothing and guarantees nothing“ (PP I, 350).

34 „The dualism of Object and Subject and their pre-established harmony are what the psychologist as such must assume, whatever ulterior monistic philosophy he may, as an individual who has the right also to be a metaphysician, have in reserve“ (PP I, 220).

35 „My thesis is that if we start with the supposition that there is only one primal stuff or material in the world, a stuff of which everything is composed, and if we call that stuff pure experience,’ then knowing can easily be explained as a particular sort of relation towards one another into which portions of pure experience may enter“ (ERE, 4).

36 James selbst merkt an: „There is no *general* stuff of which experience at large is made. There are as many stuffs as there are ‘natures’ in the things experienced … Experience is only a collective name for all these sensible natures, and save for time and space (and, if you like, for ‘being’) there appears no universal element of which all things are made“ (ERE, 26–27).

37 ‚Rein‘ hier im Sinne: Rein bzw. frei von der retrospektiv zur Geltung gebrachten Unterscheidung in Subjekt und Objekt, Bewusstsein und Materie.

38 „In a word, in one group it figures as a thought, in another group as a thing. And, since it can figure in both groups simultaneously we have every right to speak of it as subjective and objective both at once“ (ERE, 10).

39 *Knowing* liegt aus der retrospektiven Perspektive der Naturwissenschaften und des Common Sense als kognitive Funktion in dem Moment vor, in dem die Beziehung *innerhalb* der ‚pure experience‘ erfolgreich stattgefunden hat.

40 „Empiricism … lays the explanatory stress upon the part, the element, the individual, and treats the whole as a collection and the universal as an abstraction. My description of things, accordingly, starts with the parts and makes the whole a being of second order“ (ERE, 41–42).

41 Erstmalig erschienen 1907 in New York unter dem Titel *Pragmatism*: *A New Name for some Old Ways of Thinking*. Der Pragmatismus als Philosophie bezeichnet allerdings kein einheitliches System, sondern vereint Denkrichtungen in sich, die wesentlich auf die Gründerfiguren Peirce und James zurückgehen und bei Dewey ihre zeitnahe Fortführung finden. Bereits durch James erfolgte eine Re-Interpretation der Pragmatischen Maxime. Hier steht nun nicht mehr der rein wissenschaftstheoretische Ansatz von Peirce im Zentrum, sondern die praktisch erfahrbare Überzeugung, dass wir einen klaren Begriff von einer Sache besitzen, wenn wir die Wirkungen derselben erkennen, – wobei der Pragmatismus mit James eine lebenspraktische Qualität erhält.

42 Ein methodisches Vorgehen, das James in ähnlicher Weise auch in seinen *Varieties* anwenden wird.

43 Das eigentliche Dilemma in der Philosophie besteht also darin, dass wir zwei philosophische Positionen vorfinden, die nur gemeinsam die gesamte Bedürfnisdisposition des modernen Menschen vollkommen befriedigen können, die sich zugleich aber gegenseitig ausschließen. Das eigentliche Dilemma erwächst also nicht aus den Ansprüchen der Philosophie selbst, sondern wird von James „mit dem Standpunkt einer Gemeinde philosophischer Geister begründet“ (Langbehn 2006, 188).

44 Den Pragmatismus bezeichnet James selbst als „mediator and reconciler“ (P, lect. II, 79). Insbesondere im Begriff der „Versöhnung“ zeigt sich ein wesentliches Merkmal der Philosophie von William James (vgl. Langbehn 2006, 185f.).

45 So James in einem Brief etwa ein Jahr vor seiner Abreise nach Edinburgh, wo er ab dem 16. Mai 1901 den ersten, zehn Vorlesungen umfassenden Zyklus der *Gifford Lectures* halten wird. Zehn weitere Vorlesungen werden ab dem Frühjahr 1902 folgen.

46 Die Frage, ob James in diesem Zusammenhang seinem eigenen Ansatz untreu wird, insofern für ihn die Religion die Moral übersteigt, wie etwa Richard Rorty einwendet, muss an dieser Stelle offen bleiben.

47 Die eigentliche Basis seiner Untersuchung bildet wiederum die Methode der Introspektion. In diesem Zusammenhang merkt James an: „In all these matters of sentiment one must have ‘been there’ one’s self in order to understand them“ (VRE, lect. XI–

XIII, 325). Damit rückt James, auch wenn er aufgrund seiner radikal empirischen Grundhaltung dessen apriorischen Ansatz nicht teilen kann, in eigentümliche Nähe zu dem evangelischen Theologen, Religionswissenschaftler und Phänomenologen Rudolf Otto (1869–1937), wenn dieser in seinem Hauptwerk *Das Heilige* bemerkt, Religion begründe sich in „einem Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“, wobei es auch für den Religionswissenschaftler gelte, dieses eigentümlich religiöse Gefühl nachzuempfinden, wenn er wirklich Religionskunde betreiben will (Otto 1917, 8); eine Forderung, die innerhalb der Religionswissenschaft allerdings zu erheblicher Kritik führte.

48 Zu Schleiermacher als ‚Klassiker‘ der Religionswissenschaft: Michaels 2004.

49 „And if you wish to grasp her essence, you must look to the feelings and the conduct as being the more constant elements. It is between these two elements that the short circuit exists on which she carries on her principal business, while the ideas and symbols and other institutions form loop-lines which may be perfections and improvements, and may even some day all be united into one harmonious system, but which are not to be regarded as organs with an indispensible function, necessary at all times for religious life to go on“ (VRE, lect. XX, 504).

50 Denn der gegenwärtige Moment „stands and contains and sums up all things: and all change is within it, much as the developing landscape with all its growth falls forever within the rear windowpane of the last car of a train that is speeding on its headlong way. This self-sustaining in the midst of self-removal, which characterizes all reality and fact, is something absolutely foreign to the nature of language, and even to the nature of logic“ (zit. nach Perry, II, 328–329). An diesem Punkt setzt auch die Kritik an James' Religionsverständnis an. So kritisiert Charles Taylor (2002), für den das Phänomen eines kollektiven religiösen Lebens nicht das Ergebnis individueller religiöser Beziehung darstellt, sondern in gewisser Hinsicht diese religiöse Beziehung *ist*, an James Konzeption, sie habe keinen Platz für eine kollektive Beziehung zu Gott durch eine gemeinschaftliche Lebensform.

51 In diesem Zusammenhang geht James sehr ausführlich auf die Mind-cure-Bewegung ein, die gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts die heilende Kraft positiver Gefühle und Glaubensvorstellungen betonte. James merkt kritisch an, dass deren Methoden natürlich weithin suggestiv seien. Doch, so James, „‘suggestion’ is only another name for the power of ideas, *so far as they prove efficacious over belief and conduct*“ (VRE, lect. IV–V, 112). Es führt für James nicht weiter, wenn man sich mit dem Hinweis, es handle sich hier nur um bloße ‚Suggestion‘, die Erforschung der individuellen Beeinflussbarkeit vom Leibe hält und damit die Kraft solche Gefühle unterschätzt. „It makes no difference whether you consider the patients to be deluded victims of their imagination or not. That they seemed to *themselves* to have been cured by the experiments tried was enough to make them converts to the system“ (VRE, lect. IV–V, 121). Hierzu bemerkt Richardson (2007, 398): „When a person feels better because he thinks he has been given a cure, we call it, the placebo effect. For James, however, that same effect is simply a cure. You may still have a fatal disease, but if you feel better, you are better, if only by that feeling“.

52 „Buddhism, of course, and Christianity are the best known to us of these. They are essentially religions of deliverance: the man must die to an unreal life before he can be born into the real life“ (VRE, lect. VI–VII, 165).

53 „The normal process of life contains moments as bad as any of those which melancholy is filled with, moments in which radical evil gets its innings and takes his solid turn. The lunatic's visions of horror are all drawn from the material of daily fact. Our civilization is founded on the shambles, and every individual existence goes out in a lonely spasm of helpless agony. If you protest, my friend, wait till you arrive there yourself! … Crocodiles and rattlesnakes and pythons are at this moment vessels of life as real as we are; there loathsome existence fills every minute of every day that drags its length along; and whenever they or other wild beasts clutch their living prey, the deadly horror which an agitated melancholiac feels is the right reaction on the situation“ (VRE, lect. VI–VII, 163–164).

Zum Autor

Dr. Joachim Heil, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Frauenbilder und das gesellschaftliche Korsett: Eine Collage über die Modewelt und ihre Schönheitsideale: Der Dokumentarfilm „Images de Femmes ou le Corset Social" von Jean-Francois Ferrillon. Frankreich 2010, 80 Minuten.

Assia Maria Harwazinski

Abstract
This documentary by Jean-Francois Ferrillon (France, 2010) is a collage on the fashion-world and its ideals which are questioned in a multi-disciplinary philosophical way by the people interviewed, among them fashion-designers, philosophers, sociologists and others.

Keywords
Beauty, Body, Economy, Fashion, Feminity, (Self-)Perception, Reality, Sacrifice, Virginity, Women

Ein Mann befragt sich selbst zum Bild der Frauen, das sich seinem Blick immer wieder anbietet. Ein Fragebogen über die Kriterien der transportierten Schönheit – aufgezwungen? – durch die Modewelt und ihre Modelle. Nach und nach führt der Film die Zuschauer in eine Reflexion über das weibliche Erscheinungsbild, indem er Trugbilder auseinander nimmt, die das soziale Universum bevölkern, dadurch, dass er auf den Darstellungen und Präsentationen verweilt, die unsere unbewussten Wünsche und Neigungen besetzen.

Der Regisseur, *Jean-François Ferrillon*, sagte dazu[1]: „Dieser Film entsprang einem Wunsch, einer Befragung, die mir ohne Zweifel seit meiner Jugend keine Ruhe gelassen haben: Warum habe ich mich so oft nach Frauen umgedreht, und welches Bild mögen sie von sich selbst haben? Dieses Thema erschien so umfassend … Der Zufall erlaubte mir eines Tages, während der Modewochen die Vorbeigehenden auf dem Laufsteg und hinter der Bühne zu filmen. Der Film hätte sich ab da zu einer Dokumentation über Mode hin orientieren können, aber er überdeckte und versteckte diese erste Überlegung sehr schnell: Das Erscheinungsbild der Frauen und den Blick, den wir auf sie übertragen. Nach neun Hundert Stunden Kraftanstrengung, nicht weniger, ist der Film sicherlich keine Antwort auf alle Fragen, die er hervorruft, aber er erlaubt, so hoffe ich, andere Fragen …, sodass ein zweiter Film versuchen wird, diese Fragen zu lösen."

Zur Einführung des Films, der im Rahmen der 27. Französischen Filmtage Tübingen-Stuttgart im Rahmen eines neuen Fortbildungsschwerpunkts „Filmschnitt und -montage" am Institut Culturel Franco-Allemand unter der Gastfreundschaft des Direktors, *Georges Leyenberger*, gezeigt und vom neuen Leiter der Französischen Filmtage, *Christopher Buchholz*, eingeführt wurde, erklärte *Jean-François Ferrillon* noch, dass er bewusst einen beinahe zerhackten, zerstückelten Film gemacht habe, der sehr dynamisch und mechanisch wirkt. Das Schneiden wurde von ihm als konkretes Stilmittel eingesetzt, um die Schnelligkeit der Bilder der Modewelt und ihrer Ideale und die Flüchtigkeit der Frau als Subjekt darin zu unterstreichen. Der Kontrapunkt wird durch die Musik von *Arnaud Jacquin* geschaffen; sie solle auflockern, weiten, hypnotisieren.

Der Film zeigt den Markt einer unwirklichen weiblichen Schönheit, die eigentlich ein kontinuierliches Verbrechen an Frauen darstellt, was von einer französischen Philosophin, *Catherine Perret*, so ausgedrückt wird.

Ferrillon zeigt, neben den zerbrechlich wirkenden, oft ätherisch-abgemagerten, prä-pubertär wirkenden Modellen auf dem Catwalk, Interviews mit Modeschöpfern, Philosophen, Psychologen, Politologen, Soziologen, Schriftstellern, Filmemachern. *Jean-Charles De Castelbajac*, die Designerin *Chantal Thomass*, *Christian Lacroix*, Vertreter von *Cacharel* und *Chanel*, der Modeagentur *Elite*/Paris, *Vuitton*, *Sonia Rykiel*, *John Galliano* und das Frauenmagazin *Marie-Claire* nehmen Stellung dazu, ebenso wie *Sharon Stone, Catherine Deneuve* (als Kundinnen und Frauen), *Vivienne Westwood*, *Danii Minogue* und Andere.

Allgemein einverstanden sind alle mit der Botschaft, die die Frau auf dem Modemarkt – das Model – bei den Zuschauerinnen auslöst: „Ich will so sein, wie sie. Ich will dieses Ding sein. „Das „Ding" ist der Kleiderständer, der Klamottenhaken, der – als menschliches Objekt – den Modeschöpfern erlaubt, ihre Kreationen als Subjekt zu präsentieren, sie zum Subjekt ihrer Phantasie „lebendig" werden zu lassen. *Chantal Thomass* vertritt die Überzeugung, dass die Mode den Frauen erst ihren Exhibitionismus erlaubt und möglich macht, den sie nach *Sigmund Freud* unbewusst in sich tragen. Die Philosophin *Annie Ibrahim* äußert sich zum Fetischismus der Modewelt, die Autorin *Anne Simon* über die Flüssigkeit der Frau als Archetyp, der vor allem darauf hinzuweisen scheint, dass eine Frau nichts Festes, Widerstandsfähiges sei, sondern etwas ewig Weiches, Formbares, Widerstandsloses – was insofern nicht von der Hand zu weisen ist, als die Models auf dem Laufsteg häufig zu ‚zerfließen' scheinen in ihren Stoffen und Gewändern, seien sie nun üppig oder karg verhüllend. Unterstrichen wird diese Fragestellung durch die Tatsache, dass (angeblich?) das Publikum der Modewochen überwiegend aus weiblichen Zuschauern besteht, der Markt folglich „weiblich" sei, obwohl viele namhafte Mode-Designer männlichen Geschlechts sind. Ob es sich darauf reduzieren lässt, dass sich diese Designer, die Schmuck-, Dekor- und Illusions-Bedürfnisse der Frauen für ihren kreativen Narzissmus und ihre eigenen Marktinteressen zunutze machen, sei dahingestellt. Man könnte auch die Hypothese aufstellen, dass viele Männer möglicherweise Probleme mit ‚normalen' Frauen haben und konsequent einer Illusion nachhängen, die sich in den Phantasien um androgyn wirkende, knabenhaft unterentwickelt und ab- bis ausgehungert wirkende Körper festmacht.

Die radikal-feministische Filmemacherin *Catherine Breillat* sagt klar und deutlich: „Ich bin eine Frau, aber ich bin auch Mann. Es tut mir leid, aber ich glaube an die Menschenrechte"[2] und unterstreicht ihre Position durch die drastische Feststellung: „Wenn die Hölle eine Anatomie hat, ist es diejenige der Frau", womit sie zugleich ihren neuesten Film „Anatomie de l'enfer" von 2009 anführt. *Mercedes Erra* fragt danach, inwiefern die Werbe-Sprache der Poesie gegenübersteht, und der Musikjournalist *Olivier Cachin* äußert sich zum Frauenbild in der Rap-Musik-Szene, wo „tough"-sein im Mittelpunkt steht und zarte Weiblichkeit wenig im Vordergrund.

Die Philosophin *Catherine Perret* vergleicht die jährlichen großen Modeschauen und ihre Zeremonien mit einem Opferritual der Moderne, bei welchem die jungen Frauen, die überwiegend wie kindliche Jungfrauen vor der Pubertät aussehen, „geopfert" werden, denn dieses Modediktat lässt nicht zu, dass sie sich wie normale Frauen zeigen und entwickeln. Hierin bestehe das andauernde Verbrechen an Frauen, da ihnen ihre normale Schönheit verwehrt würde. Der Soziologe *Guilhaum Gruer* beschränkt sich auf eine Außenanalyse, er sei ja schließlich kein Psychologe, und versteht Kleidung als Ausdruck persönlicher Freiheit des Subjekts in einer Gesellschaft, die jedem und jeder Wahlmöglichkeiten lässt: „Wir schauen in den Spiegel, weil Andere uns anschauen". „Man ist das Objekt in den Augen der Anderen". Dieses Bewusstsein erreicht man als Frau zumindest, bereits oft in der Kindheit, im Alter von 7 bis 12 oder 12 Jahren, wenn man zuerst wahrgenommen wird, als noch kleines Mädchen, aber heranwachsende Frau.

Gegen Ende des Films kommt der nicht sehr bekannte Dichter *Jacques Abeille* zu Wort, der *André Breton* zitiert mit dessen Aussage: „Meine Frau hat das Geschlecht einer Gladiole". Damit würde *André Breton* sich der konkreten sexuellen Festlegung und Interpretation seiner Frau verweigern und ihre Vagina mit einer Blumenblüte vergleichen. Dies sei unwirklich, surreal, denn so etwas gibt es nicht; das Geschlecht einer Frau ist keine Gladiole. Allerdings sei dies ein poetischer Versuch *Bretons* gewesen, eine neue Metasprache zu finden, die die Frau weder reduziert noch diskriminiert noch festlegt. Dies sei der Sinn dieser Aussage: Ein metaphorischer Symbolismus. *Ferrillon* unterstreicht dies am Schluss seiner Dokumentation, indem er eine indische Bharata-Natyam-Tänzerin mit den typischen symbolischen Handbewegungen auftreten lässt, welche Blüten symbolisieren. Dieser Symbolismus, das aus dem Sanskrit stammende Maya, bedeute die Illusion, die getanzte Blume, den Schein.

Podiumsgespräch mit Vertretern der Filmtage, dem Regisseur Jean-François Ferrillon, der Konkursbuch-Verlegerin Claudia Gehrke und der wissenschaftlichen Juristin Marcella Yaqub, Centre National de la Recherche Scientifique.

Im Anschluss an die Vorführung kamen auf dem Podium der Regisseur selbst, *Stefanie Schneider* (Filmtage), die Übersetzerin *Andrea LeLan*, die Juristin und Forscherin *Marcella Jaqub* vom Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) und die Verlegerin *Claudia Gehrke* vom Konkursbuchverlag Tübingen zu Diskussion und Gespräch mit dem Publikum zusammen.

Zu Beginn wurde gefragt, welche Bedeutung die indische Tänzerin am Schluss habe. Der Regisseur antwortete mit der Erklärung des Sanskrit-Symbolismus des Bildes, Maya, und dass sie auf einen Film von ihm hinweist, der noch kommen wird. Klar wurde, dass Frauen in der Modewelt das „Objekt des mageren, verschwindenden Kleiderständers" sind, die das „Subjekt des Modemachers" präsentieren. Das Model ist das Werkzeug und die Ausstellungsfläche des Designers, der – unter anderem – den Blick auf die Genitalien und andere Geschlechtsmerkmale lenkt, um den Voyeurismus des Publikums zu befriedigen. Hier verschwindet das Model hinter der Kreation des Designers. Top-Models dagegen erlangen eigene Codes, die sie wieder zum Subjekt werden lassen, auch auf dem Laufsteg. Damit erreichen diese Models eine Höhe und Qualität, die sie über die Monströsität des Kleiderständers hinaushebt.

Jean-Francois Ferrillon: „Um tatsächlich Mode zu verkaufen, muss die Frau wieder real werden, sonst lässt sich nichts auf dem Markt umsetzen. Models zeigen ein Ideal, den Archetyp, der dazu dient, die Kreation des Designers zu präsentieren". Ein deutscher Modemacher habe ihm gesagt: „Man braucht extrem junge Models, beinahe prä-pubertär, um dieses archetype Schönheitsideal als Illusion zu präsentieren. Die Frage ist, welche Ideologie dahinter steht." Eben die, dass die Frau keine wirkliche Frau sein und werden darf, da dies die Illusion zerstören würde. Hierin besteht das Verbrechen an der Frau, auf das bereits hingewiesen wurde.

Auf die Frage, weshalb nur Frauen aus der Modewelt gezeigt wurden, Figuren der Modeschöpfer, keinerlei Frauen aus der realen Alltagswelt, antwortete *JFF:* „Ich war viel hinter den Kulissen der Pariser Modewochen, habe dort gefilmt, daher dieser Film. Ich hatte einfach das Material. Woher kommt jedoch die Faszination an diesen Ereignissen, dieser Mode? Es muss etwas Unbewusstes dahinter stecken im Menschen. Dies war Motivation und Absicht für diesen Film. Die Faszination an der Modewelt und ihren Ereignissen liegt primär bei den Frauen, nicht bei den Männern. Die Männer kaufen Auto-Magazine, gehen auf Auto-Messen. Daher ließ ich Philosophen, Literaten, Psychologen, Soziologen zu Wort kommen, die dahinter schauen soll-

ten. Die Manipulation durch die Mode und die Bilder wird hinterfragt, aufgebrochen. Ich hinterfrage die vermittelten Normen und Werte."

Marcella Yaqub: „Die Sexualität der Frau, die vom Mann unterdrückt wird, ist das zentrale Thema des feministischen Diskurses… Ich möchte die Auseinandersetzung um die Sexualität der Frau reduzieren und mehr Aufmerksamkeit auf andere Bereich und Artikulationen, Fähigkeiten und Tätigkeiten legen. Die Frau wird durch die Aufmerksamkeit auf ihre Sexualität sehr reduziert."

JFF: „Dieser Film ist kein feministischer Film, sondern einer über Sprache und Werte. Er betreibt eine Dekonstruktion des „goldenen Marktes" des weiblichen Körpers. Er sucht nach einer anderen, surrealen, poetischen Sprache für die Frau und ihre Sexualität, nach einer möglichen anderen Sprache und Grammatik. Es ist zugleich die Suche nach der Zerstörung des rational-männlichen Bildes, das durch musikalisch untermalte, hypnotisierende Bilder gebrochen werden soll."

Stefanie Schneider: „Hat ein Regisseur nicht generell die Aufgabe, andere, poetischere Bilder zu finden? Wie sehen Sie das, Frau *Gehrke*? Sie zeigen und verlegen ja nun bewusst ganz andere Frauenbilder, die der normalen, durchschnittlichen, auch älteren und alternden Frauen."

Claudia Gehrke: „Die normale Frau ist schwerer zu verkaufen, aber es gibt viel Lob für meine Arbeit; inzwischen kann ich davon leben. Wenn man sich krankhaft bemüht, das Gegenteil zu machen, ist das auch problematisch. Das bekommt dann schnell einen pathologischen Reinigungs- oder Säuberungscharakter, was wir ja von vielen Frauen kennen."

Marcella Yaqub: „Es gibt einerseits die Hegemonie des Blicks, aber in einer Demokratie haben wir die Möglichkeit und Freiheit, andere Bilder zu machen, uns einen anderen Blick zu leisten … Die junge Generation der Filmemacherinnen in Frankreich stellt die Frage „Was ist eine Frau?" heute ganz unbefangen und unbelastet – und produziert herausragende Filme." –

Zu Letzteren gehört zweifellos der Abschlussfilm von *Jeanne Labrune* „Sans tête ni queue" (Ohne Schwanz oder Kopf)[3] von 2010, ein Film über das Ende der Psychoanalyse und das Ende der Prostitution: Eine alternde Edel-Prostituierte (*Isabelle Huppert*) will aus dem Geschäft aussteigen und begibt sich auf die Suche nach einem Therapeuten für eine Analyse. Dies gestaltet sich nicht leicht; die Therapeuten lehnen sie ab, weil sie sie für zu stark halten. Einer, der seiner eigenen Patienten überdrüssig ist und ihr helfen möchte, weil sie ihn an seine Frau erinnert, gerät mit ihr in eine Situation, die sich umzukehren scheint: Auf die Frage „Kotzt Sie das, was Sie tun, nicht an?" antwortet sie: „Und Sie? Kotzt Sie das, was Sie tun, nicht auch an?" Wer therapiert jetzt wen?

Die Diskussion um die Frage, ob die französische oder deutsche Frau weiblicher, femininer sei, wurde nicht abschließend beantwortet. Das traditionelle Urteil transportiert, dass die Französin deutlich weiblicher, femininer sei. Dazu las die Verlegerin *Claudia Gehrke* einen hübschen Abschnitt aus dem Buch „Notre Dame von Hinten" von einer Deutschen vor, die lange in Paris gelebt hat und immer wieder morgens, beim Postholen, am Briefkasten einen jungen Mann traf, der ihre Schönheit bewunderte. *Jean-Francois Ferrillon* betonte, er habe jahrelang mit einer Deutschen zusammengelebt, die von einer verstörenden Weiblichkeit gewesen sei und an die er immer noch manchmal denken würde. Die Frage um das passende Schuhwerk amüsierte noch

im Nachhinein, als *Claudia Gehrke* ihre Autorin wiedergab, die minutiös den besonderen Gang der Pariserin beschrieb: Füße leicht nach außen gedreht, Knie durchgedrückt, die Hacken aneinander schlagend, mit hartem, beinahe militärischen Gang und dem entsprechenden Clic-Clac auf den Trottoirs, konsequent und immer in Schuhen mit hohen Absätzen. Dieser Gang sei unverwechselbar, und keine Ausländerin würde es schaffen, ihn nachzuahmen. *Simone de Beauvoir*, als „schönste Philosophin der Welt", hat dies durchbrochen, indem sie nur bequeme Schuhe trug. Als Einheimische.

(Endnotes)

1 Öffentliche Präsentation und Diskussion im Institut Culturel Franco-Allemand im November 2010.

2 Breillat drückt drastisch aus, was in der französischen Sprache gleichbedeutend ist: „homme" bedeutet zugleich „Mann", geschlechtsspezifisch, und „Mensch", geschlechtslos.

3 Im deutschen Untertitel wurde übersetzt „Weder Hand noch Fuß", was der konkreten Bedeutung und dem Inhalt nicht entspricht – außer in einer sehr abstrahierten Metaphorik. Die konkrete Übersetzung „Ohne Schwanz oder Kopf" scheint mir im Fall dieses Films wesentlich zutreffender und direkt auf den Filminhalt gemünzt.

Zur Autorin

Dr. Assia Maria Harwazinski M.A., Studium der Islam- und Religionswissenschaft. Mehrere Auslandsaufenthalte im Nahen und Mittleren Osten (Recherche, Sprachkurse). Zahlreiche wissenschaftliche und fachpublizistische Veröffentlichungen im Bereich Islam- und Religionswissenschaft, Medizinanthropologie, Visuelle Kommunikation, interkulturelle Pädagogik, Tanz- und Theaterwissenschaft, Gender. Schwerpunkte: Grundlagenforschung und Schnittstellenarbeit, Religions- und Ideologiekritik.


INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Meine Antwort auf Monika Kritzmöllers „phänomenologische (Selbst-) Analyse“ zum Gehen auf hohen Absätzen

Renate von Strauss und Torney

Mit großem Interesse habe ich den Artikel „Balance-Akt. High Heels als Erlebnisplattform zwischen Körper, Leib und Betrachter“ in der aktuellen Ausgabe der *Internationalen Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik* (IZPP 2/2010) gelesen.

Eine unüberwindbare Diskrepanz zwischen ästhetischen und funktionellen Anforderungen ist ein wesentliches Merkmal weiblicher Fußbekleidung. Seit vielen Jahren untersuche ich die gesundheitlichen und soziokulturellen Bedingungen typischer Frauenschuhe (Renate von Strauss und Torney, 2004)[1]. Aus ärztlicher Sicht stehen gesundheitliche Belastungen und Risiken im Vordergrund, die in biodynamischen Studien[2] wissenschaftlich nachweisbar sind, und die (auch operativ tätige) Orthopäden oft vor nahezu unlösbare Aufgaben stellen (Alfred M. Debrunner, 2002)[3]. Doch erst in einer erweiterten, gesundheitswissenschaftlichen Perspektive werden psychosoziale und kulturhistorische Aspekte dieses heute spezifisch weiblichen Phänomens verständlich.



Abb. 1: Ludwig XIV. im Krönungsornat (Porträt von Hyacinthe Rigaud, 1701)

König Ludwig XIV. (1638–1715) kreierte ein bis heute wirksames Körperbild auf hohen Absätzen, die als Zeichen das Adels rot waren (Joan DeJean, 2005)[4].

Diese barocke Körperinszenierung, die das schlanke Bein und den zierlich beschuhten Fuß hervorhebt, bestimmt heute unsere Vorstellungen von einem attraktiven *weiblichen* Körper und prägt die Körperwahrnehmung einer Frau des 21. Jahrhunderts, die sich mit diesem Körperbild identifiziert.

Eingeengt in einen zierlichen Schuh und fixiert auf erhöhtem Absatz wird die sinnvolle anatomische Struktur des Fußes so verändert, dass ein physiologischer Gangablauf nicht mehr möglich ist. Die tiefgreifende ‚Körperbehinderung’ durch den typischen Frauenschuh entspricht nicht nur einer geschlechtstypischen Bewegungskultur, die im Prozess der geschlechtsspezifischen Körpersozialisation gelernt wird, sondern High Heels werden von Frauen auch (mehr oder weniger) bewusst als Mittel erotischer Attraktivität eingesetzt. Gleichzeitig verkörpert der Gang auf hohen Absätzen die weibliche Geschlechtszugehörigkeit. Daher ist der Frauenschuh viel mehr als ein *modisches Accessoire*, er ist nach Luc Boltanski ein Merkmal der „somatischen Kultur“.[5]

Die soziale Dimension des Körperverhaltens beschreibt Boltanski als soziokulturell geprägte ‚Anstandsregeln’, „die die konforme Art definieren, die alltäglichen Handlungen auszuführen, zu gehen, sich zu kleiden, sich zu ernähren, sich zu waschen, sich zu schminken, ... die korrekte Art, in der physische Interaktionen mit anderen abzulaufen haben ... All diese Regeln bilden einen *Kodex der guten Sitten* für den Umgang mit dem Körper, der tief verinnerlicht und allen Mitgliedern einer bestimmten sozialen Gruppe gemeinsam ist“ (Boltanski 1976, S.154). Dieser weitgehend unbewusste Kodex enthält nicht nur schichtspezifische, sondern auch geschlechtsspezifische Regeln für angemessenes körperliches Verhalten von Frauen und Männern.

Als Element einer geschlechtsspezifischen somatischen Kultur vermittelt der ‚typische Frauenschuh’ ein kulturhistorisch geprägtes Bild vom weiblichen Körper und erzwingt eine als spezifisch weiblich geltende Körperhaltung.

Eindrucksvoll schildert Monika Kritzmöller die individuelle Wirkung dieses kollektiven weiblichen Körperbildes, das die Inszenierung einer vom Boden abgehobenen Weiblichkeit kultiviert. Die daraus resultierende Selbst-Definition wird als überhöhtes Selbstbild erlebt und als Körperselbst Teil der weiblichen (Geschlechts-) Identität. Kritzmöller genießt in der abgehobenen Körperhaltung auf High Heels eine selbstbewusste Aufrichtung ihrer inneren Kräfte und individuellen Fähigkeiten und eine „Loslösung von der Erdenschwere“ (Kritzmöller IZPP 2/2010, S. 8). Dieses (ekstatische) Hochgefühl, das auch den beschwingten oder ausgelassenen Tanz kennzeichnet, ist nach meiner Erfahrung nicht an eine Fixierung der Füße auf hohen Abätzen gebunden. Der aufrechte Gang, der im rhythmischen Wechsel aufgesetzte Fuß, lebt von der Bewegung, die durch den ganzen Körper hindurchgeht und beginnt mit der wunderbaren physiologischen Abrollbewegung des Fußes selbst.



Abb. 2: ‚Gradiva’ aus dem Aglauriden-Relief, griechisch, 4. Jh. v. Chr. römische Kopie, Vatikanisches Museum Chiaramonti, Rom

Ein wie ich finde sehr ästhetisches Beispiel weiblicher Gangart hat ein antiker Künstler auf dem abgebildeten ‚Aglauriden-Relief’ aus den Vatikanischen Museen dargestellt. Es regte den Schriftsteller Wilhelm Jensen (1837–1911)[6] zu einem pompejanischen Phantasiestück an und veranlasste S. Freud (1865–1936) zu tiefsinnigen Gedanken, nicht über den menschlichen Gang, sondern zu einer psychoanalytischen Literaturinterpretation („Der Wahn und die Träume in W. Jensens ‚Gradiva’“ 1907). Ein Gipsabdruck befand sich in seinem Arbeitszimmer.[7]

Diese beiden historischen Beispiele mögen zeigen, dass die Vorstellungen von einem attraktiven weiblichen Körper zeitbedingt und daher veränderbar sind.

Als (abschließende) ästhetische Beurteilung des weiblichen Ganges möchte ich den weisen König Salomo (um 965–926 v. Chr.) zitieren:

„Wende dich hin, wende dich her, o Sulamith! Wende dich hin, wende dich her, dass wir dich schauen! Was seht ihr an Sulamith beim Reigen im Lager? – Wie schön ist dein Gang in den Schuhen, du Fürstentochter! Die Rundung deiner Hüfte ist wie ein Halsgeschmeide, das des Meisters Hand gemacht hat.“[8]

Ich weiß nicht, welche Schuhe Sulamith beim Reigen trug, High Heels waren es sicher nicht!

(Endnotes)

1 Strauss und Torney, Renate von: *Pathogene Implikationen des Frauenschuhs. Eine Untersuchung geschlechtsspezifischer Ungleichheit*. Magisterarbeit an der Universität Bremen, 2004 http://sites.google.com/site/falkov1/Home/intro-frauenschuhe (Übersicht zu Ergebnissen aktueller biodynamischer Studien: S. 58–76)

2 Debrunner, Hans U.; Jacob, Hilaire A.: *Biomechanik des Fußes*. 2. völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart (Enke) 1998 (=Bücherei des Orthopäden. 49)

3 Debrunner, Alfred M.: *Orthopädie. Orthopädische Chirurgie. Patientenorientierte Diagnostik und Therapie des Bewegungsapparates*. Vollst. und neu bearb. Aufl. Bern, Göttingen, Toronto u.a. (Hans Huber) 2002

4 DeJean, Joan: *The essence of style: how the French invented high fashion, fine food, chic cafés, style, sophistication, and glamour.* New York, London, Toronto, Sydney (Free Press) 2005

5 Boltanski, Luc: *Die soziale Verwendung des Körpers*. Aus: Kamper, Dietmar; Ritter, Volker (Hrsg.): *Zur Geschichte des Körpers.* Mit Beiträgen von Volker Rittner, August Nitschke, Rudolf zur Lippe, Michel Foucault und Luc Boltanski und einem Rezensionsteil. München, Wien (Carl Hanser) 1976. (=Perspektiven der Anthropologie.) S. 138–183.

6 Jensen, Wilhelm: *Gradiva. Ein pompejanisches Phantasiestück*. Dresden, Leipzig (Carl Reissner) 1903. Reproduktion: Adamant media Corporation: Elibron Classics 2005 www.elibron.com

7 Freud, Ernst; Freud, Lucie; Grubrich-Simitis, Ilse (Hrsg.): *Siegmund Freud: Sein Leben in Bildern und Texten*. Mit einer biographischen Skizze von K. R. Eissler. Gestaltet von Willy Fleckhaus. Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1985

8 Das Hohelied Salomos 7, Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart (Württembergische Verlagsanstalt) 3. Aufl. 1971

Zur Autorin

Renate von Strauss und Torney
Ärztin MPH
Kontakt: restrauss@gmx.de

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Autorenverzeichnis
(in alphabetischer Reihenfolge)

PD Dr. Peter Bernhard
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Erlangen-Nürnberg.
Kontakt: Peter.Bernhard@sophie.phil.uni-erlangen.de

Dr. Assia Maria Harwazinski
Studium der Islam- und Religionswissenschaft. Mehrere Auslandsaufenthalte im Nahen und Mittleren Osten (Recherche, Sprachkurse). Zahlreiche wissenschaftliche und fachpublizistische Veröffentlichungen im Bereich Islam- und Religionswissenschaft, Medizinanthropologie, Visuelle Kommunikation, interkulturelle Pädagogik, Tanz- und Theaterwissenschaft, Gender. Schwerpunkte: Grundlagenforschung und Schnittstellenarbeit, Religions- und Ideologiekritik.

Ulrich Koch
ist Doktorand an der Professur für Philosophie der ETH Zürich. Zurzeit arbeitet er an einem Projekt zur Wissensgeschichte des Traumakonzepts in Psychiatrie, Psychotherapie und Philosophie.
Kontakt: koch@phil.gess.ethz.ch

Dr. Cem Kömürcü
lehrt Philosophie und Literatur an der Universität Heidelberg. Koordinator der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Deutsch-Türkischen Universität in Istanbul.
Kontakt: cem.koemuercue@as.uni-heidelberg.de

Jens Lemanski
Jens Lemanski, Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrgebiet 1 der Fernuniversität Hagen und Wissenschaftliche Hilfskraft an der Dilthey-Forschungsstelle der Ruhr-Universität Bochum.
http://www.philosophie.uni-mainz.de/1159_DEU_HTML.php
Kontakt: Leman001@uni-mainz.de

Dr. med. Norbert Mink
niedergelassener Psychoanalytiker, Lehrtherapeut und Supervisor.

Dipl. Des. Mone Schliephack
Zeichnerin und Kommunikationsdesignerin, im Vorstand des Wiesbadener Kunstvereins „Verein zur Förderung künstlerischer Projekte mit gesellschaftlicher Relevanz e.V.", http://www.kunstverein-bellevue-saal.de
http://www.mone-schliephack.de, http://www.voltagrafik.de,
Kontakt: mail@mone-schliephack.de

Prof. Dr. Peter Sinapius
Professor für Kunsttherapie und Malerei an der Fachhochschule Ottersberg. Seit 2005 Leiter des Instituts für Kunsttherapie und Forschung der Fachhochschule Ottersberg.
Kontakt: p.sinapius@kunsttherapieforschung.de

Renate von Strauss und Torney
Ärztin MPH, Bremen
Kontakt: restrauss@gmx.de

Ph. D. Ivan Titow
Staatl. Pädagogische Universität W. G. Korolenko Poltawa/Ukraine.
Kontakt: ivanpoltava@mail.ru

Dr. med. Martin P. Wedig
Studium der Humanmedizin an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, 1987–1993 Klinische Weiterbildung, 1993 Niederlassung als Kassenarzt, Lehrarzt der Universitäten Bochum, Witten-Herdecke.
Kontakt: dr-wedig@versanet.de

Shahnaz Friedrich-Wedig
geboren in Teheran, Medizinstudium in Berlin, Weiterbildung in Bad Wörrishofen, Kaufbeuren, Worms. Kassenarztpraxis 1993-2004, Praxisassistenz, Gutachterin des Medizinischen Dienstes der Krankenkassen.

Dr. des. Boris Zizek
Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Erziehungswissenschaft der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: zizek@uni-mainz.de

Die Herausgeber

Dr. med. Wolfgang Eirund
Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.
Kontakt: wolfgang.eirund@pitzer-kliniken.de

Dr. Joachim Heil
Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

CALL FOR PAPERS
Forth issue: 15 december 2011
Main topic: Love – Hate
Final paper submission deadline: 31 october 2011
It’s also possible to submit papers with themes apart from the main topics.

CALL FOR PAPERS
für die kommende fünfte Ausgabe 2/2011 (Erscheinungstermin: 15. 12. 2011)
Themenschwerpunkt: „Liebe und Hass“
Abgabe Deadline 31. Oktober 2011

Zum Themenschwerpunkt „Liebe und Hass“
Für die fünfte Ausgabe der „Internationalen Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik“ (IZPP) haben sich die Herausgeber für das Schwerpunktthema „Liebe und Hass“ entschieden.

Die auf den ersten Blick damit intendierte Polarität der Begriffe jedoch lässt bei genauerer Anschau zweifeln: Ist Liebe wirklich das Gegenteil von Hass und umgekehrt? Ist „Liebe und Hass“ antagonistisch oder dialektisch? Sind Liebe und Hass bloße Gefühle, auf einen Gegenstand bzw. Objekt gerichtete Emotionen oder Stimmungen, in denen die gesamte Welt in einem anderen Lichte erscheint?

Wie lassen sich Liebe und Hass von philosophischer, psychologischer und psychosomatischer Seite aus überhaupt definieren und zum Gegenstand empirischer oder hermeneutischer Untersuchungen erheben?

Nachdem die Mehrzahl der klassischen Philosophen wie Platon, Spinoza, Descartes oder Hume, sich eingehend mit Gefühlen befasst hatten, wurde ihnen im Allgemeinen und der Liebe im Speziellen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts eher wenig Beachtung zuteil. Die Ursache hierfür mag in dem philosophisch nicht zu schlichtenden Streit gesehen werden, ob es Vernunft oder Gefühl sei, das uns zum moralischen Handeln motiviert und einem bloßen Gefühl überhaupt eine solche Motivationskraft zugeschrieben werden kann, die von nicht-intentionalem, also nicht absichtlichem Ausdrucksverhalten (beispielweise Weinen) über expressive Handlungen (beispielsweise Trauergebärden) bis hin zu absichtlichen bzw. vorsätzlichen Handlungen reicht.

Allerdings kann man heute wiederum sagen, dass „die Gefühle in der Philosophie der Gegenwart eine Renaissance erfahren“ haben (Döring, 2009). Dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern auch für andere Wissenschaften wie etwa die Psychologie im Rahmen ihrer modernen „Einschätzungstheorien“ (*appraisal theories*) oder die Neurowissenschaften.

Auch wenn wir uns darauf einigen, dass Gefühle tatsächlich Motivationskraft für unser Handeln besitzen, so stellt sich nicht zuletzt im Anschluss an Robert Musil (1978) die Frage, ob Gefühle in ihrer Wertigkeit mehr sind als „blinde Antreiber“ des Lebens, Erkennens und Verstehens der Wirklichkeit, ob sie also ggf. auch als kognitive Prozesse zu verstehen sind.

Ist aber die Zuordnung von Liebe und Hass zu den Gefühlen, Emotionen oder Stimmungen überhaupt angemessen?

Gefühle haben in unserer Sprache eine adjektivische Entsprechung: traurig, fröhlich, ausgeglichen, gelassen. Was ist die adjektivische Entsprechung der Liebe: liebend oder geliebt? Hierin deutet sich schon an, dass Liebe und Hass als erlebtes Empfinden nicht ausreichend beschrieben sind. Nach E. Fromm ist Liebe eben nicht nur ein schönes Gefühl, das passiv erlebt wird. In einer solchen Reduktion bliebe die aktive Seite der Liebe unberücksichtigt: nämlich einen anderen Menschen zu lieben. In einem Verständnis von Liebe als reines Gefühl strebe der Mensch danach, liebenswert zu sein, übersehe aber die eigene Fertigkeit des Liebens.

So verstandene Liebe erschließt sich uns nun gar nicht mehr als *ein Gefühl*, sondern darüber hinaus als *Bedürfnis*, das seinerseits u.a. aus emotional besetzten Erfahrungen hervorgeht. Für Fromm liegt nahe, dieses Bedürfnis auf einen Aspekt der speziell menschlichen Lebenssituation zurückzuführen: Auf sein „Bewusstsein der Getrenntheit“, welches von Angst, Scham- und Schuldgefühlen begleitet ist und zum Anlass wird, in der Liebe zumindest eine Kompensation des menschlichen Dilemmas zu suchen.

Will man diesem Denken folgen, so ist auch der Begriff des Hasses mit der Einordnung als passiv erlebtes Gefühl nur unzureichend beschrieben. Wie der Liebe wohnt auch dem Hass ein intentionales Element inne. Kann man nun in einer Analogie zu Fromms „Kunst des Liebens“ auch von einer „Kunst des Hassens“ sprechen?

In jedem Fall scheint das intentionale Element von Liebe und Hass auf die zwischenmenschliche Beziehung ausgerichtet zu sein. Darin weisen die Begriffe über ihre eigene Eigenschaft hinaus auf unsere Art des Zusammenlebens, ja sogar auf gesellschaftspolitische Fragen, was seinerzeit auch ein Kernanliegen von Fromms Ausführungen darstellte. In welchem gesellschaftlichen Kontext nun stellt sich Liebe und Hass uns heute dar?

Die Intentionalität von Liebe und Hass ist jedoch in einer einseitigen Bezugnahme auf die zwischenmenschliche Beziehung keinesfalls erschöpft. In ihrer Bedeutung für unser Menschen- und Weltbild weist sie letztlich auf uns zurück und fragt nach dem Bezug des Liebenden zu sich selbst: Nach seiner Selbstwahrnehmung, seinem Selbstideal – kurzum dem Selbstbild des Liebenden und Hassenden in all seinen Dimensionen.

Die Auseinandersetzung mit dem Selbstbild meint indes ja nicht ein rein psychisches, sondern verweist auf eine weitere, eher „psychosomatische“ Kontroverse: nämlich der Frage nach der Rolle körperlicher Begleiterscheinungen von Hass und Liebe. Sind diese als Indizien für psychisches Erleben zu verstehen, wie etwa Herzklopfen bei Liebe oder Atemnot bei Angst? Oder sind Liebe und

Hass aus dieser Perspektive heraus einfach psychophysische Erregungszustände, denen wir, je nach Deutung der Situation, bestimmte Begriffe zuordnen, die der kulturelle Erfahrungsschatz für solche Erlebnistypen bereitstellt?

Mit diesen Gedanken sind nur kleine Ausschnitte eines Diskussionsfeldes angedeutet, die der Themenschwerpunkt „Liebe und Hass“ eröffnet. Wir freuen uns, für dieses Thema das besondere Interesse eines Mitglieds unseres Fachbeirats geweckt zu haben: Mit Udo Röser wird dieser Ausgabe bewusst ein Gastherausgeber zur Seite gestellt, der neben seiner soziologischen und philosophischen Provenienz in seiner Tätigkeit als Therapeut auch mit humanistischen, familien- und paartherapeutischen Behandlungsansätzen vertraut ist, in deren Kontext ja gerade die Auseinandersetzung mit der Liebe einen besonderen Stellenwert einnimmt.

Wir hoffen, mit dem Schwerpunkt „Liebe und Hass“ nicht nur das Interesse unserer Leserschaft zu wecken, sondern unserer Tradition treu bleiben zu können, Autorinnen und Autoren unterschiedlicher fachlicher Herkunft für eine Auseinandersetzung mit dem Thema begeistern zu können und freuen uns auf die Zusendung entsprechender Manuskripte. Selbstverständlich können auch andere Beiträge eingesandt werden, die sich nicht explizit dem Schwerpunkt widmen, sondern andere Inhalte zum Thema haben, welche der grundsätzlichen fachlichen Ausrichtung der IZPP entsprechen.

Mainz und Bad Schwalbach im Juni 2011

Die Herausgeber
Wolfgang Eirund, Joachim Heil und Udo Röser (Gastherausgeber)

Literatur

Döring, Sabine A. (Hg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009
Döring, Sabine A und Mayer, Verena (Hg.): *Die Moralität der Gefühle*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 4 (2002), Akademie Verlag
Fromm, Erich: *Die Kunst des Liebens*. Berlin: Ullstein 2005
Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Bd. 2: *Aus dem Nachlass*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978